فقہائے احناف اور فہم حدیث

اصولی مباحث

محمد عمار خان ناصر

کتاب محل

نام کتاب	''فقہائے احناف اور فہم حدیث-اصولی مباحث''
مصنف	محمد عمار خان ناصر
طبع اول	پہلی اشاعت (مارچ ۲۰۱۶ء)
	دوسری اشاعت (ستمبر ۲۰۱۶ء)
صفحات	۲۶۴
قیمت	۵۰۰ روپے
ناشر	کتاب محل، دربار مارکیٹ، اردو بازار، لاہور
	0321-8836932 / 0300-4827500
ملنے کا پتہ	مکتبہ امام اہل سنت، جامع مسجد شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ
	0306-6426001 / 0306-6406040

ترتیب

۲۔ احادیث کی تحقیق اور ردوقبول کے معیارات

۳۔ حدیث کی تعبیر وتشریح کے اصول

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

نحمده تبارك وتعالىٰ ونصلى ونسلم علىٰ رسوله الكريم وعلىٰ آله واصحابه واتباعه اجمعين۔ اما بعد!

جناب سرور کائنات حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اسے اپنی امت کے ساتھ اجتماعی طور پر الوداعی ملاقات قرار دیتے ہوئے مختلف خطبات میں بہت سی ہدایات دی تھیں اور ان ارشادات وہدایات کے بارے میں یہ تلقین فرمائی تھی کہ:

فليبلغ الشاهد الغائب فرب مبلغ اوعى له من سامع

''جو موجود ہیں، وہ ان باتوں کو ان لوگوں تک پہنچا دیں جو موجود نہیں ہیں۔ بسا اوقات جس کو بات پہنچائی جائے، وہ سننے اور پہنچانے والے سے زیادہ اس بات کی حفاظت کرتا ہے۔''

اس حفاظت کرنے میں یاد رکھنا، سمجھنا، اسے اہتمام کے ساتھ آگے پہنچانا اور صحیح طور پر استعمال میں لانا بھی شامل ہے۔ چنانچہ جب تابعین کرام کے دور میں حدیث وسنت کی حفاظت وروایت اور تفقہ واستنباط کا ایک وسیع سلسلہ سامنے آیا تو حضرت محمد بن سیرین رحمہ اللہ تعالیٰ اس کا مشاہدہ وتجربہ کرتے ہوئے بے ساختہ پکار اٹھے: ''صدق محمد صلى الله عليه وسلم''، جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمایا تھا، وہ آج ایک زندہ سچائی کی صورت میں سب کے سامنے جلوہ گر ہے۔

حدیث وسنت کی روایت اور حفاظت وترویج کا محاذ محدثین کرام نے سنبھالا اور درایت وتفقہ کا

پرچم فقہائے عظام نے بلند کردیا جبکہ ان دونوں کی جڑیں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ان علمی کاوشوں میں پیوست تھیں جن کی نمائندگی کرنے والوں میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، حضرت ام المومنین عائشہؓ اور ام المومنین حضرت ام سلمہ نمایاں ہیں۔

محدثین اور فقہا کی یہ محنت وکاوش آگے بڑھی تو دائرۂ کار الگ الگ ہونے کی وجہ سے ذوق اور تفہیم واظہار کا امتیاز بھی واضح ہونے لگا اور رفتہ رفتہ یہ دونوں گروہ مستقل طبقوں کی صورت میں نمایاں ہوتے گئے۔ انسانی ذہن وفہم اور استعداد وصلاحیت کا دائرہ اور سطح کبھی ایک نہیں رہے۔ اسی تنوع واختلاف کے باعث آرا وافکار کا فرق وامتیاز ہمیشہ سے انسانی سوسائٹی میں قائم ہے جو قیامت تک موجود رہے گا اور اگر یہ اپنی حدود میں رہے تو یہی انسانی سوسائٹی کا حسن وامتیاز ہے جو اسے باقی تمام مخلوقات سے ممتاز کرتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں ارتفاقات یعنی انسانی سوسائٹی کی معاشرتی بنیادوں اور تقاضوں پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ فرماتے ہیں کہ معاشرت اور تمدن کی بنیادی ضروریات پر تو تمام اقوام متفق ہیں، مگر ان کا اظہار ہر طبقہ اپنے اپنے انداز میں کرتا ہے۔ شاہ صاحب کا ارشاد ہے:

والناس بعدها في تمهيد قواعد الآداب مختلفون فالطبيعي يمهدها على استحسانات الطب والمنجم على خواص النجوم والالهي على الاحسان كما تجد في كتبهم مفصلا	''اصولوں پر اتفاق کے بعد لوگ آداب وضوابط کی تشکیل وتعبیر میں مختلف ہو جاتے ہیں۔ طبیب انھیں طب کی اصطلاحات اور فوائد کی زبان میں بیان کرے گا، نجومی انھی باتوں کا ستاروں کے خواص کے پس منظر میں ذکر کرتا ہے جبکہ صوفی نے اس کی وضاحت سلوک واحسان کے اسلوب میں کرنا ہوتی ہے، جیسا کہ تمھیں ان کی کتابوں میں اس کی

تفصیل ملے گی۔''

محدثین کرام روایت کی نمائندگی فرماتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ ان کے ہاں ترجیح کی بنیاد روایت کے اصول اور تقاضے ہوں گے، جبکہ فقہائے کرام درایت واستنباط کا فریضہ سرانجام دے رہے ہیں تو وہ تفقہ واستنباط کی ضروریات کو ترجیح دیں گے، اس لیے یہاں یہ فرق صرف ذوق واسلوب کا نہیں رہتا، بلکہ اپنے اپنے کام کی ضروریات بھی اس کا حصہ بن جاتی ہیں اور یہی بات امت میں محدثین کرام اور فقہائے عظام کے دو مستقل طبقات کے ظہور وارتقا کا باعث بنی ہے۔

قرون اولیٰ میں بہت سے محدثین کرام نے حدیث وسنت کی روایت، جمع، حفاظت، رواۃ کی نقد وجرح اور سند ومتن کی درجہ بندی کے شعبہ میں خدمات سرانجام دیں جن میں سے صحاح ستہ کے مصنفین اور امام مالک واحمد رحمہم اللہ تعالیٰ نمایاں ہو کر سامنے آئے اور تمام محدثین کے سرخیل قرار پائے۔ بالخصوص امام بخاریؒ کو سب محدثین کے سردار کے لقب سے نوازا گیا۔ اسی طرح بیسیوں فقہائے کرام نے اپنے اپنے استنباطات واستدلالات کو جمع کیا، اصول وقواعد وضع کیے، ان کے مطابق مسائل واحکام کا استنباط کیا اور اپنے اپنے علمی حلقے قائم کیے جن میں سے ائمہ اربعہ نے فقہائے کرام کی سیادت وقیادت کا اعزاز حاصل کیا اور امام اعظم ابوحنیفہؒ کی امامت عظمیٰ کی فوقیت کو سب نے تسلیم کیا۔

اہل سنت کے چاروں ائمہ حضرت امام ابوحنیفہؒ، حضرت امام مالکؒ، حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ بلکہ حضرت امام داؤد ظاہریؒ کی فقہ ودرایت سے بھی امت مسلمہ نے ہر دور میں استفادہ کیا ہے، ان کے مقلدین ومتبعین لاکھوں کی تعداد میں ہمیشہ موجود رہے ہیں اور آج بھی کروڑوں کی تعداد میں موجود ہیں، مگر ان میں سب سے زیادہ امتیاز فقہ حنفی کو حاصل ہوا جس کا اعتراف واحترام اہل علم وفضل نے ہمیشہ کیا ہے۔ ہمارے خیال میں اس امتیاز وتفوق کے اسباب یہ ہیں:

- حنفی فقہ شخصی نہیں، شورائی ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ اپنی اپنی آرا علمی مجلس میں پیش کرتے تھے۔ ان پر بحث ومباحثہ ہوتا تھا۔ جس بات پر اتفاق ہوتا تھا، وہ متفقہ موقف کی صورت میں درج ہوتی تھی۔ مختلف فیہ بات کو اختلاف کے درجہ میں رکھا جاتا تھا۔ کسی پر جبر نہیں

ہوتا تھا۔ اگر مجلس کے کسی شریک کو اجتماعی رائے سے اتفاق نہیں ہوتا تھا تو اس کی رائے الگ درج کی جاتی تھی۔

شورائیت اور اجتماعیت کی یہ روایت فقہ حنفی کی تشکیل وتدوین کے بعد اس پر بوقت ضرورت نظر ثانی کے موقع پر بھی قائم رہی، چنانچہ مغل دور میں فقہ حنفی کی از سر نو ترتیب وتشریح کی ضرورت پیش آئی تو سلطان اورنگ زیب عالمگیرؒ کی سربراہی میں یہ فریضہ سیکڑوں علماء کرام پر مشتمل کونسل نے تفصیلی بحث ومباحثہ کے ذریعے سرانجام دیا جبکہ خلافت عثمانیہ کے دور میں فقہ حنفی کی بنیاد پر حالات زمانہ کے مطابق نئی قانون سازی کا مرحلہ پیش آیا تو ''مجلة الاحکام العدلیة'' کی ترتیب وتدوین فقہا وعلما کی ایک مجلس نے مشاورت ومباحثہ کی صورت میں انجام دی۔

- فقہ حنفی میں روایت ودرایت کے درمیان فطری توازن کا پوری طرح لحاظ رکھا گیا ہے اور عقل ودرایت کو نص وروایت پر فوقیت دینے کے بجائے اس کے تابع کیا گیا ہے۔ فقہ حنفی میں نہ تو عقل ودرایت کی ضرورت وافادیت سے انکار کیا گیا ہے، نہ اسے نص وروایت پر ترجیح دی گئی ہے اور نہ ہی نص وروایت کے فہم واستنباط کو عقل ودرایت کی خدمت ومعاونت سے محروم کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ پہلے قرآن کریم سے استنباط کرتے ہیں، پھر حدیث وسنت سے استفادہ کرتے ہیں، اس کے بعد صحابہ کرام سے رجوع کرتے ہیں اور کسی ایک صحابی کا قول بھی مل جائے تو اسے ترجیح دیتے ہیں، حتیٰ کہ احناف کے ہاں ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احناف عقل ودرایت اور قیاس پر صرف نص کو ہی مقدم نہیں سمجھتے بلکہ نص کے آخری امکان تک کا لحاظ رکھتے ہیں۔

- فقہ حنفی میں عقل ودرایت کا اس کے دائرہ میں بھرپور اور فطری استعمال کیا گیا ہے اور اس سے استفادہ میں کوئی کوتاہی روا نہیں رکھی گئی، البتہ احناف کے ہاں نظری اور فلسفیانہ عقلیت کے بجائے عملی اور معاشرتی عقل ودرایت کو احکام وقوانین کی بنیاد بنایا گیا ہے، چنانچہ عرف وتعامل کا حنفی فقہ میں اس کی جائز حدود کے اندر پورا احترام کیا گیا ہے اور معاشرتی عقل سے بہت سے احکام ومسائل میں استنباط کیا گیا ہے۔

۔ فقہ حنفی کو طویل عرصہ تک رائج الوقت قانون ونظام کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ خلافت عباسیہ، خلافت عثمانیہ اور مغل سلطنت میں صدیوں تک عدالتی قانون کے طور پر فقہ حنفی کی عمل داری رہی ہے جس کی وجہ سے تجربات ومشاہدات کا جو ذخیرہ اس کے پاس ہے اور انسانی معاشرہ کی مشکلات کو سمجھنے اور حل کرنے کی جو صلاحیت وتجربہ اس کے دامن میں ہے، وہ (ایک حد تک فقہ مالکی کے سوا) کسی دوسری فقہ کو میسر نہیں آیا۔

فقہ حنفی کے انھی امتیازات وخصوصیات کی وجہ سے بجا طور پر یہ کہا جا رہا ہے کہ عالم اسلام میں عدالتی اور انتظامی طور پر شرعی احکام وقوانین کے نفاذ کے جو امکانات دن بدن واضح ہوتے جا رہے ہیں، ان میں فقہ حنفی ہی نفاذ اسلام اور تنفیذ شریعت کی علمی قیادت کی پوزیشن میں ہے۔ اس لیے یہ بات پہلے سے زیادہ ضروری ہوگئی ہے کہ فقہ حنفی کو ماضی کے معاملات وتجربات کے ساتھ ساتھ مستقبل کے امکانات وضروریات کے حوالے سے بھی تحقیق ومطالعہ کا موضوع بنایا جائے اور انسانی سوسائٹی کی ضروریات ومشکلات کے دائرہ میں فقہ حنفی کی افادیت واہمیت کو علمی اسلوب اور فقہی انداز میں واضح کیا جائے۔

فقہ حنفی کو اس امتیاز وتفوق کے پس منظر میں فطری طور پر کچھ الزامات واعتراضات کا بھی ہر دور میں سامنا رہا ہے جن میں بعض کا تعلق دائرۂ کار اور ذوق واسلوب کے فرق وتنوع سے ہے، بعض اعتراضات نے غلط فہمی کے باعث جنم لیا ہے، کچھ الزامات معاصرت کی پیداوار ہیں اور ان میں ایسے اعتراضات بھی موجود ہیں جو ”حَسَداً مِّنۡ عِنۡدِ اَنۡفُسِهِمۡ مِّنۡ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الۡحَقُّ“ کا مصداق قرار دیے جا سکتے ہیں۔ ان الزامات واعتراضات کا دفاع مختلف ادوار میں اہل علم نے کیا ہے اور صرف احناف نے نہیں، بلکہ منصف مزاج غیر حنفی علما وافاضل اس دفاع میں پیش پیش رہے ہیں جو یقیناً امام اعظم کے خلوص ودیانت اور علم وفضل کی ”خدائی تائید“ ہے۔ فالحمد لله علىٰ ذالك۔

ان اعتراضات میں سے ایک یہ بھی ہے جو امام اعظم پر قلت روایت حدیث اور اپنے قیاسات میں احادیث کی مبینہ مخالفت کے عنوان سے مسلسل لگایا اور دہرایا جا رہا ہے، حالانکہ سادہ

سی بات ہے کہ اگر امام صاحب پر اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے سیکڑوں مسائل میں حدیث معلوم ہونے کے باوجود اس کی مخالفت کی ہے تو ''قلت معرفت حدیث'' کا الزام محل نظر ہے اور اگر احادیث معلوم نہ ہونے کی وجہ سے قیاس پر اعتراض کیا جا رہا ہے تو یہ ''مخالفت حدیث'' کا اعتراض نہیں بنتا، لیکن اس کے باوجود اس الزام کا مسلسل اعادہ کیا جا رہا ہے اور طعن وتشنیع کا بازار گرم رکھنے میں ہی تسکین محسوس کی جا رہی ہے۔

اس تناظر میں کچھ عرصہ قبل عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر حفظہ اللہ تعالیٰ نے ''امام اعظم ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث'' کے عنوان سے ایک کتاب لکھی جو ۱۹۹۶ء میں شعبہ نشر واشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کی طرف سے شائع ہوئی اور اس پر بہت سے اہل علم، بالخصوص اس کے دادا محترم اور استاذ گرامی شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالیٰ نے مسرت کا اظہار کیا اور اسے انعام سے بھی نوازا۔ مجھے بھی اس پر بے حد خوشی ہوئی، لیکن اس کے ساتھ ایک ضرورت کا احساس پیدا ہوا کہ ہمارے ہاں عام طور پر الزامات کا جواب تو دے دیا جاتا ہے، مگر الزامات واعتراضات کے پس منظر اور اسباب کی وضاحت نہیں کی جاتی جس سے عام قاری تو کسی حد تک مطمئن ہو جاتا ہے، مگر مطالعہ وتحقیق کے دائرہ کے لوگ پوری طرح تشفی حاصل نہیں کر پاتے اور کچھ سوالات ان کے ذہنوں میں ادھورے رہ جاتے ہیں۔ اس لیے میرا خیال ہوا کہ اس کتاب کی دوسری بار اشاعت کے موقع پر اس حوالے سے اس پر ایک مبسوط مقدمہ لکھا جائے جس میں اس ضرورت کو کسی حد تک پورا کرنے کی کوشش کی جائے۔

''امام اعظم ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث'' بنیادی طور پر دوسری صدی ہجری کے عظیم محدث حضرت امام ابن ابی شیبہؒ کی طرف سے ان کی معرکۃ الآرا تصنیف ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں حضرت امام ابوحنیفہؒ پر اس حوالے سے کیے جانے والے اعتراضات کا ناقدانہ جائزہ ہے۔ یہ جائزہ اس سے قبل بھی بہت سے اہل علم کی طرف سے سامنے آ چکا ہے، مگر عزیزم عمار نے اسے اردو میں ایک نئے اسلوب کے ساتھ مرتب کر کے پیش کیا اور اسی وجہ سے میرے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اعتراضات کے جوابات کے ساتھ ساتھ اعتراضات کے پس منظر اور اس دور کے علمی ماحول کی

معروضی صورت حال کا تذکرہ بھی مناسب انداز میں ضروری ہے۔ میرے دل میں یہ خواہش تھی کہ موقع آنے پر یہ خدمت میں سرانجام دوں گا، مگر متنوع مصروفیات اور مختلف اشغال کی گہما گہمی میرے لیے بہت سے ضروری کاموں میں ایک ناقابل عبور رکاوٹ سی بن کر رہ گئی ہے اور لگتا ہے کہ ان کی حسرت میرے ساتھ ہی دنیا سے کوچ کر جائے گی۔

اس دوران میں عزیزم عمار نے بتایا کہ اس نے احادیث سے فقہائے احناف کے استنباط کے منہج کے موضوع پر ایک کتاب مرتب کی ہے جو شائع ہو رہی ہے تو میں نے اس کا مسودہ ایک نظر دیکھا اور محسوس کیا کہ جو کچھ میں چاہ رہا تھا، وہ کافی حد تک اس میں شامل ہے۔ یہ اپنے موضوع پر ایک مستقل کتاب ہے جو اپنے موضوع کے بہت سے ضروری پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے اور اس میں میرے لیے زیادہ خوشی کا پہلو یہ ہے کہ مصنف کے دادا محترم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ کے علمی و تحقیقی ذوق کی جھلک اس میں کسی حد تک دکھائی دیتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نظر بد سے بچائیں اور اس علمی کاوش کو زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے نافع بنائیں۔ آمین یارب العالمین

ابوعمار زاہد الراشدی

ڈائریکٹر الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ

۲۹ر جنوری ۲۰۱۶ء

دیباچہ

فقہ حنفی کے ساتھ میرے شعوری تعارف کی ابتدا درس نظامی میں کتب حدیث کی تدریس کے ضمن میں زیر بحث آنے والے اختلافی مباحث سے ہوئی۔ احناف اور اہل حدیث کے مابین اختلافی مسائل پر مناظرہ ومجادلہ اردگرد کے عمومی ماحول کا حصہ تھا اور یہ موضوعات بچپن سے ہی کانوں میں پڑتے رہتے تھے، لیکن بوجوہ مجھے ان بحثوں میں کوئی خاص دلچسپی پیدا نہیں ہو سکی۔ البتہ جب میں ۱۹۹۱ء میں مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ میں داخل ہوا تو ایک موقع پر مدرسہ میں طلبہ کی انجمن نے تقلید اور عدم تقلید کے موضوع پر ایک تربیتی مناظرہ کا اہتمام کیا جس میں، میں نے ترک تقلید کے نمائندے کے طور پر حصہ لیا۔ غالباً یہ وہ پہلا مرحلہ تھا جب مجھے احساس ہوا کہ ماحول کے زیر اثر ہم جن باتوں کو قبول کیے ہوئے ہیں، ان پر نظر ثانی کی کافی گنجائش موجود ہے۔ چنانچہ ایک تدریج کے ساتھ میرا رجحان احناف اور اہل حدیث کے معروف اختلافی مباحث میں اہل حدیث کی طرف بڑھتا چلا گیا اور یہ تاثر کافی پختہ ہو گیا کہ کم سے کم ان مباحث میں جو ہمارے ماحول میں بحث وجدال کا موضوع ہیں، احناف کا موقف دلائل کے اعتبار سے کمزور ہے۔

اس رجحان کے زیر اثر میں نے آمین بالجہر، فاتحہ خلف الامام اور رفع یدین وغیرہ مسائل میں اہل حدیث کے مسلک پر عمل شروع کر دیا اور مختلف حضرات سے ان موضوعات پر بحث ومباحثہ بھی کرتا رہا۔ غالباً موقوف علیہ کے سال میں مشکوٰۃ المصابیح کے پرچے میں کسی سوال کے جواب میں، میں نے تقلید جامد کے خلاف اپنے تاثرات کا سخت الفاظ میں اظہار کیا جس پر استاذ گرامی

مولانا عبدالقدوس خان قارن کی تنبیہ سننی پڑی۔ اسی زمانے میں ہمارے ایک استاذ نے میرے بعض رجحانات کی شکایت تحریری طور پر دادا محترم حضرت مولانا سرفراز خان صفدرؒ تک پہنچائی جنھوں نے ایک مختصر خط میں مجھے نصیحت کرنے کے علاوہ اپنی خدمت میں بھی طلب فرمایا۔ بہر حال صورت حال میں، اللہ کا شکر ہے کہ کوئی بدمزگی پیدا نہیں ہوئی اور میری باتوں کو ایک نوجوان کے عبوری اور وقتی ذہنی رجحانات سمجھ کر گوارا کیا جاتا رہا، بلکہ حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتی علیہ الرحمہ نے تو ایک موقع پر کمالِ دل نوازی سے یہ بھی فرمادیا کہ اگر تم تحقیق کی بنا پر بعض مسائل میں امام ابوحنیفہ کے بجائے دوسرے ائمہ کی رائے کو ترجیح دو تو ایسا کرنے سے تم حنفیت سے خارج نہیں ہو جاؤ گے۔ اسی دَور میں دونوں بزرگوں، حضرت مولانا سرفراز خان صفدر اور حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتی رحمہما اللہ نے باہمی مشورے سے مجھے مدرسہ نصرۃ العلوم میں درس نظامی کی تدریس کی ذمہ داری بھی سونپ دی جو ۱۹۹۶ء سے ۲۰۰۶ء تک جاری رہی۔

۱۹۹۵ء میں، برادرم سید مشتاق علی شاہ کی تحریک پر (جو احناف اور اہل حدیث کے اختلافی مسائل سے خاص دلچسپی رکھتے ہیں اور اُس وقت مدرسہ نصرۃ العلوم کے شعبہ نشر و اشاعت کے ناظم تھے) میں نے امام ابوحنیفہ کی آرا پر مشہور محدث امام ابوبکر ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کا علمی مطالعہ کیا جس کا نتیجہ میری اولین تصنیف ''امام اعظم ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث'' کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کی ابتدا مشتاق شاہ صاحب کی اس تجویز سے ہوئی تھی کہ چونکہ ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کا مکمل جائزہ اردو زبان میں موجود نہیں، اس لیے میں الدکتور محمد قاسم عبدہ الحارثی کے تحقیقی مقالہ ''مکانة الامام ابی حنیفة بین المحدثین'' کے اس باب کا اردو میں ترجمہ کر دوں جس میں انھوں نے ابن ابی شیبہ کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا اختصار کے ساتھ جواب دیا ہے۔

میں نے ترجمہ شروع کیا تو محسوس ہوا کہ جوابات ایسے مختصر اسلوب میں دیے گئے ہیں کہ ان سے اہل علم ہی مستفید ہو سکتے ہیں، جبکہ عام قارئین پر بات پوری طرح واضح نہیں ہو پائے گی۔ چنانچہ خیال ہوا کہ براہ راست مطالعے کی روشنی میں ہر مسئلے سے متعلق احناف کا موقف اور اس کا بنیادی استدلال عام فہم اسلوب میں اردو میں پیش کر دیا جائے۔ اس مقصد کے لیے لمبی چوڑی تحقیق

اور اصل مآخذ کی مراجعت کا خاص اہتمام کیے بغیر زیادہ تر مولانا ظفر احمد عثمانی کی 'اعلاء السنن' اور اختلافی مباحث پر بعض اساتذہ کی درسی تقاریر (مثلاً شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز صفدر کی 'خزائن السنن' اور مولانا محمد تقی عثمانی کی 'درس ترمذی' وغیرہ) کو سامنے رکھتے ہوئے میں نے کتاب کی تصنیف شروع کر دی اور کوئی نو دس ماہ کے عرصے میں کتاب کا مسودہ تیار ہو گیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس موقع پر مجھے علامہ کوثری کی مشہور تصنیف 'النکت الطریفة' دستیاب نہیں ہو سکی اور میری کتاب کے شائع ہونے کے کئی سال بعد یہ کتاب دیکھنے کو ملی۔

مسودہ کی تسوید کے دوران میں ہی مشتاق شاہ صاحب نے حضرت صوفی صاحبؒ سے اس کا ذکر کر دیا تھا جس پر وہ بے حد خوش ہوئے اور کتاب کو مدرسہ کے شعبہ نشر و اشاعت کے زیر اہتمام شائع کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ کتاب کے نام سے متعلق حضرت صوفی صاحب نے مجھ سے دریافت کیا تو پہلا نام ''امام ابو حنیفہ اور مخالفت حدیث'' ذہن میں آیا، لیکن صوفی صاحب نے اسے پسند نہیں کیا۔ اس کے بعد میں نے ''امام اعظم ابو حنیفہ اور عمل بالحدیث'' کا عنوان تجویز کیا تو انھوں نے فوراً اس کی تائید فرمائی اور یہی عنوان طے پا گیا۔ کتاب چھپ کر آئی تو دادا محترم حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ نے نہایت شفقت سے اس کا بالاستیعاب مطالعہ فرمایا اور پوری کتاب میں کتابت اور املا کی اغلاط کی نشان دہی کے ساتھ ساتھ کئی مقامات پر راہ نمائی کے لیے مختصر تبصرے بھی درج کیے اور یہ نسخہ میرے ریکارڈ کے لیے مجھے عنایت کر دیا۔

مذکورہ کتاب کی تصنیف کے بعد اگرچہ جملہ مسائل میں احناف کے استدلال پر پورا اطمینان تو حاصل نہ ہو سکا، تاہم حنفی فقہا کے اجتہادات کے احادیث کے خلاف ہونے کا تاثر زائل ہو گیا اور علمی طور پر یہ بات بہت واضح ہو گئی کہ احادیث سے استدلال و استنباط کے ضمن میں احناف کا منہج مضبوط بنیادوں پر استوار ہے جس سے فقہ و اجتہاد کے دائرے میں اختلاف تو کیا جا سکتا ہے، لیکن اس پر حدیث کی مخالفت کا الزام کسی صورت نہیں دَھرا جا سکتا۔ اس ضمن میں یہ احساس بھی ہوا کہ احناف کے ہاں احادیث کے رد و قبول اور تعبیر و تشریح کے ضمن میں جن راہ نما اصولوں کو پیش نظر رکھا جاتا ہے، انھیں مستقل طور پر واضح کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ مخصوص اجتہادی نتائج جن

فقہی اصولوں کی پیروی سے پھوٹتے ہیں، ان کو سمجھے بغیر فروعی واطلاقی مسائل میں کسی بھی فقہی مکتب فکر کے نقطہ نظر اور استدلال کو کما حقہ سمجھنا مشکل ہوتا ہے۔

میرے ذہن میں اس حوالے سے حنفی منہج فکر کے جو بنیادی پہلو واضح ہوئے، میں نے ۲۰۰۱ء اور ۲۰۰۲ء میں انھیں اپنے بعض مضامین کی صورت میں مرتب کیا جو ماہنامہ ''الشریعہ''، ماہنامہ ''نصرۃ العلوم'' اور ماہنامہ ''اشراق'' میں شائع ہوئے۔ ان میں سے ایک مضمون جو ''علم حدیث میں درایتی نقد کا تصور'' کے عنوان سے کسی قدر کمی بیشی کے ساتھ مذکورہ تینوں مجلّات میں شائع ہوا، اس میں اکابر صحابہ، جلیل القدر محدثین اور فقہائے حنفیہ ومالکیہ کی آرا کی روشنی میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ صحت سند، روایت کی تحقیق کا حتمی معیار نہیں، بلکہ سنداً صحیح ہونے کے بعد بھی روایت کے متن کو مختلف علمی وعقلی اصولوں کی روشنی میں پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہمارے یہاں کے اہل حدیث حضرات کے نزدیک چونکہ محدثین کے نتائج تحقیق بھی حدیث ہی کا درجہ رکھتے ہیں اور محدثین کی صحیح قرار دادہ کسی حدیث پر درایتاً کوئی سوال اٹھانا انکار حدیث کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے، اس لیے مذکورہ تحریر اہل حدیث احباب کے لیے بطور خاص پریشانی کا باعث بنی۔ چنانچہ بعض اہل حدیث جرائد میں شائع ہونے والی تنقیدوں کے علاوہ ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی نے میرے اس مضمون میں بیان کردہ نقطہ نظر اور پیش کردہ مثالوں کو اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے کی بنیاد بنایا اور متعلقہ مباحث کے حوالے سے اہل حدیث کا نقطہ نظر واضح کر کے جامعہ کراچی کے شعبہ علوم اسلامیہ سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔

مذکورہ مضامین کے علاوہ احادیث وآثار کے حوالے سے ائمہ احناف کے زاویہ نظر اور اصولی موقف کی وضاحت میں میری بعض تفصیلی تحریریں حال ہی میں بھارت کے معروف علمی جریدہ ''معارف'' میں شائع ہوئی ہیں۔ اگرچہ یہ موضوع بہت تفصیل طلب ہے اور مزید کئی پہلو دادِ تحقیق کے متقاضی ہیں، تاہم میں نے محسوس کیا کہ پچھلے پندرہ سال میں مجھے جن بنیادی پہلوؤں پر متفرق تحریریں لکھنے کا موقع ملا ہے، انھیں یکجا مرتب کر دینا افادیت سے خالی نہیں ہوگا۔ اسی احساس کے تحت میں نے ان تمام تحریروں کو جمع کر کے ان پر نظر ثانی کی ہے اور مباحث کو اس انداز سے مرتب

کیا ہے کہ وہ ایک مربوط کتاب کا حصہ بن سکیں۔ نظر ثانی اور ترتیب نو کے عمل میں قدرتی طور پر بہت سے نئے مباحث اور مثالوں کا اضافہ بھی ہوتا چلا گیا ہے اور یوں اس ساری سعی وکاوش نے وہ شکل اختیار کر لی ہے جو زیر نظر کتاب کی صورت میں قارئین کے سامنے ہے۔ اس کام کی تکمیل میں میرے ذاتی داعیے کے علاوہ برادرم محمد فہد کی تحریک کا بھی کافی حصہ ہے، جنھوں نے اس کتاب کا پہلا ایڈیشن اپنے ادارے ''کتاب محل'' سے شائع کرنے کی خواہش ظاہر کی اور پھر ان کی مسلسل یاددہانی اس کی تکمیل کے لیے مہمیز کا کام کرتی رہی۔

کئی سال قبل میں نے ''امام اعظم ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث'' کی نئی اشاعت کی غرض سے اس پر نظر ثانی شروع کی تو محسوس ہوا کہ معاملہ نظر ثانی سے آگے بڑھ کر ایک مستقل اور نئی تصنیف کا متقاضی ہے، چنانچہ میں نے براہ راست اصل مآخذ کی روشنی میں وسیع تر مطالعہ اور تحقیق کے اہتمام کے ساتھ ابن ابی شیبہ کے اعتراضات اور ان کے جواب میں حنفی فقہا کے موقف اور استدلال کا جائزہ لینا شروع کیا اور درمیان میں طویل وقفے آنے کے باوجود یہ نئی تصنیف بھی کم وبیش ستر فی صد مکمل ہو چکی ہے۔ میں نے اس کا نام ''فقہائے احناف اور فہم حدیث'' تجویز کیا ہے اور اللہ کو منظور ہوا تو تکمیل کے بعد یہ جلد قارئین کے سامنے آ جائے گی۔ زیر نظر تصنیف چونکہ مذکورہ کتاب کے مباحث کے لیے ایک تمہیدی مطالعے کا کام دے گی، اس وجہ سے میں نے اس کے لیے ''فقہائے احناف اور فہم حدیث - اصولی مباحث'' کا عنوان منتخب کیا ہے۔

میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ اس کتاب کے مندرجات میں سے مفید اور کارآمد باتوں کے لیے دلوں میں جگہ پیدا کر دے اور سقیم چیزوں کے ضرر سے مصنف اور قارئین دونوں کو محفوظ رکھے۔ اللھم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ینفعنا وزدنا علما۔ آمین

محمد عمار خان ناصر

۲/ فروری ۲۰۱۶ء

— ۱ —

حنفی منہج اجتہاد میں احادیث وآثار کی اہمیت

تمہید

فقہ حنفی اپنے دورآغاز ہی سے اپنے بعض مخصوص علمی رجحانات اوراپنے منہج فکر کی بعض امتیازی خصوصیات کے حوالے سے بحث ومباحثہ اورعلمی نقد وجرح کا موضوع چلی آ رہی ہے۔فقہ اسلامی کی تاریخ میں اہل حجاز اوراہل عراق یااہل الحدیث اوراہل الرائے کے دومتوازی فقہی اسکولوں کی جوتقسیم معروف ہے، اس میں فقہائے احناف کواہل الرائے کی علمی روایت کا سب سے نمایاں اور مضبوط علمی ترجمان سمجھا جاتا ہےاوراگر چہ اہل الرائے کے وسیع تر دائرے میں فقہائے احناف کے علاوہ عراق کے بعض دوسرے نمایاں فقہا مثلاً امام ابراہیم نخعی اورامام سفیان ثوری وغیرہ بھی شامل ہیں، تاہم اس روایت نے علمی رجحان سے آگے بڑھ کرایک باقاعدہ علمی مکتب فکر کی شکل امام ابوحنیفہ اوران کے تلامذہ کے ہاتھوں ہی اختیار کی اوریہی وجہ ہے کہ مذکورہ دونوں علمی اسکولوں کے مابین مباحثہ ومناقشہ کاعنوان زیادہ تر امام ابوحنیفہ اوران کے تلامذہ کی شخصیت اوران کی علمی وفقہی آراہی رہی ہیں۔

یوں تو عراقی فقہا اور خاص طور پر ائمہ احناف کوابتدا ہی سے بہت سے سوالات کے حوالے سے اعتراضات اورشدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا، تاہم ان میں رائے اور قیاس کواحادیث وآثار پر فوقیت دینے کا اعتراض سب سے اہم اور نمایاں ہے۔امام ابوحنیفہ پر یہ تنقید خودان کی زندگی میں ان کے بہت سے معاصرین کی زبان سے تاریخ کی کتابوں میں نقل ہوئی ہے کہ وہ کسی مسئلے میں

رائے قائم کرتے ہوئے احادیث کو اہمیت نہیں دیتے اوران کی بہت سی آرا کی بنیاد احادیث کو رد کر کے اپنی ذاتی رائے اور قیاس کو ترجیح دینے پر رکھی گئی ہے۔اس ضمن میں معترضین کی طرف سے ائمہ احناف کی فقہی آرا کے احادیث کے خلاف ہونے کے حوالے سے مسائل کی ایک خاصی طویل فہرست بھی مرتب کی گئی ہے۔ مثلاً وکیع سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ابوحنیفہ نے دوسو احادیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے، جبکہ ابوصالح الفراء نے یوسف بن اسباط کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ابوحنیفہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی چارسو یا اس سے زیادہ احادیث کو رد کیا ہے۔ (۱)

رائے اور قیاس کو احادیث وآثار پر فوقیت دینے کے اعتراض کے ضمن میں ائمہ احناف کے موقف کی درست تفہیم کے لیے سب سے پہلے اس نکتے کی تحقیق ضروری ہے کہ شرعی احکام کے استنباط کے حوالے سے حدیث وسنت کے مقام ومرتبہ اور اہمیت کے ضمن میں خود ائمہ احناف نے اپنا اصولی موقف کیا بیان کیا ہے اور ان کی اجتہادی آرا میں اس حوالے سے ان کا رجحان اور طرز فکر کیا سامنے آتا ہے؟ آئندہ صفحات میں مختلف پہلوؤں سے اس سوال کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

---

(۱) خطیب بغدادی، ”تاریخ بغداد“ ۳۹۰/۱۳

ائمہ احناف کا اصولی مسلک

سب سے پہلے اس سوال کا جائزہ لیتے ہیں کہ احادیث نبویہ کے حوالے سے ائمہ احناف کا اصولی موقف کیا ہے۔ اس ضمن میں ان کے مسلک کے بارے میں خود ائمہ احناف اور ان کے علاوہ دیگر اہل علم کے جو بیانات تاریخ کی کتابوں میں نقل ہوئے ہیں، ان میں سے چند اہم بیانات یہاں نقل کیے جا رہے ہیں۔

امام ابوحنیفہ نے ایک موقع پر اپنے منہج استدلال کو واضح کرتے ہوئے فرمایا:

آخذ بكتاب الله، فما لم اجد فبسنة رسول الله، فان لم اجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله اخذت بقول اصحابه، آخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم ولا اخرج من قولهم الى قول غيرهم، فاما اذا انتهى الامر او جاء الى ابراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن

’’میں کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں۔ جو بات کتاب اللہ میں نہ ملے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرتا ہوں۔ اگر مجھے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں وہ بات نہ ملے تو میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے قول پر عمل کرتا ہوں اور ان میں سے جس کے قول کو چاہتا ہوں، لے لیتا ہوں اور جس کے قول کو چاہتا ہوں، چھوڑ دیتا ہوں، البتہ ان کے قول کو چھوڑ کر کسی دوسرے کے قول کو اختیار نہیں

والحسن وعطاء وسعید بن المسیب وعدد رجالا فقوم اجتهدوا فاجتهد کما اجتهدوا (۲)

کرتا۔ ہاں، جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، محمد بن سیرین، حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، سعید بن المسیب -انھوں نے اور بھی کئی نام گنوائے- تک پہنچ جائے تو یہ کچھ لوگ ہیں جنھوں نے اجتہاد کیا، چنانچہ میں بھی اجتہاد کرتا ہوں جیسے انھوں نے اجتہاد کیا۔''

درج ذیل بیان سے بھی مذکورہ منہج استدلال کی تائید ہوتی ہے:

سئل ابو حنیفة رحمه الله تعالی: اذا قلت قولا و کتاب الله یخالفه؟ قال: اترکوا قولی بکتاب الله، فقیل: اذا کان خبر الرسول صلی الله علیه وسلم یخالفه؟ قال: اترکوا قولی بخبر رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقیل: اذا کان قول الصحابة یخالفه؟ قال: اترکوا قولی بقول الصحابة (۳)

''ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ اگر آپ نے کوئی ایسی رائے قائم کی ہو جو اللہ کی کتاب کے خلاف ہو تو؟ انھوں نے کہا کہ کتاب اللہ کے سامنے میری رائے کو ترک کر دو۔ پوچھا گیا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اس کے خلاف ہو تو؟ انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی وجہ سے بھی میرے قول کو ترک کر دو۔ پوچھا گیا کہ اگر صحابہ کا قول اس کے مخالف ہو تو؟ انھوں نے کہا کہ صحابہ کے قول کی وجہ سے بھی میرے قول کو چھوڑ دو۔''

امام ابو حنیفہ سے یہ بھی منقول ہے کہ انھوں نے کہا:

اذا صح الحدیث فهو مذهبی (۴)

''جب حدیث صحت سے ثابت ہو تو وہی

(۲) ''تاریخ بغداد'' ۳۶۵/۱۳

(۳) شاہ ولی اللہؒ، ''عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید''، ص۲۲

میرا مذہب ہے۔‘‘

نعیم بن عمرو کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ کو یہ کہتے سنا کہ:

عجبا للناس يقولون انى اقول بالراى وما افتى الا بالاثر (۵)

’’لوگوں پر تعجب ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں رائے کی بنیاد پر فتویٰ دیتا ہوں۔ میں تو بس آثار کی روشنی میں فتویٰ دیتا ہوں۔‘‘

امام عبدالوہاب شعرانی نقل کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا:

كذب والله وافترى علينا من يقول اننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص الى القياس؟ (۶)

’’جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر ترجیح دیتے ہیں، خدا کی قسم وہ جھوٹ کہتا اور ہم پر افترا باندھتا ہے۔ کیا نص کے بعد بھی قیاس کی ضرورت رہتی ہے؟‘‘

امام ابو یوسف فرماتے ہیں:

كان ابو حنيفة اذا وردت عليه المسالة قال ما عندكم فيها من الآثار؟ فاذا روينا الآثار وذكرنا وذكر هو ما عنده نظر، فان كانت الآثار فى احد القولين اكثر اخذ الاكثر، فاذا تقاربت اختار (۷)

’’امام ابوحنیفہ کے سامنے جب مسئلہ پیش ہوتا تو وہ پوچھتے تھے کہ تمھارے پاس اس کے متعلق کیا روایات ہیں؟ جب ہم روایات بیان کرتے اور وہ بھی ان روایات کا ذکر کرتے جو ان کے علم میں ہوتیں تو پھر غور کرتے تھے۔ اگر ایک قول کی تائید میں زیادہ روایات ہوتیں تو اس کو اختیار کر لیتے تھے اور اگر دونوں طرف کی روایات برابر ہوتیں تو کسی ایک قول کو اختیار کر

---

(۴) ابن عابدین، ”رد المحتار على الدر المختار“، ۶۷/۱

(۵) البخاری، ”كشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی“، ۳۰/۱

(۶) الشعرانی، ”الميزان الكبرىٰ“، ۴۴/۱

(۷) الموفق المکی، ”مناقب الامام الاعظم ابی حنيفة“، ۹۶/۱

لیتے تھے۔''

خلیفہ ابوجعفر منصور نے امام ابوحنیفہ کو لکھا کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے اس کے جواب میں لکھا کہ:

ليس الامر كما بلغك يا امير المومنين، انما اعمل اولا بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم باقضية ابى بكر وعمر وعثمان وعلى، ثم باقضية بقية الصحابة، ثم اقيس بعد ذلك اذا اختلفوا (۸)	''اے امیر المومنین، معاملہ ویسے نہیں ہے جیسے آپ کو اطلاع پہنچی ہے۔ میں سب سے پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر، پھر ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم کے فیصلوں پر، پھر باقی صحابہ کے فیصلوں پر اور پھر اس کے بعد اگر صحابہ کا اختلاف ہو تو قیاس سے کام لیتا ہوں۔''

ایک موقع پر امام ابوحنیفہ اور حماد بن زید کسی مسئلے پر مکالمہ کر رہے تھے۔ دوران گفتگو میں امام ابوحنیفہ خاموش ہو گئے۔ ان کے اصحاب نے کہا کہ آپ حماد کو جواب کیوں نہیں دیتے؟ امام صاحب نے کہا کہ:

لا اجيبه وهو يحدثني بهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (۹)	''میں ان کو جواب نہیں دے سکتا جبکہ وہ مجھے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر کے سنا رہے ہیں۔''

زہیر بن معاویہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے غلام کی امان کے متعلق پوچھا (جو وہ جنگ کے موقع پر دشمن کو دے) تو انھوں نے کہا کہ اگر وہ لڑائی میں شریک نہ ہو تو اس کی دی ہوئی امان باطل ہے۔ میں نے انھیں بتایا کہ عمر بن عبد العزیز نے اپنے امرا کو یہ لکھا تھا کہ غلام کی دی ہوئی امان کا اعتبار کیا کرو۔ اس پر امام ابوحنیفہ خاموش ہو گئے۔ زہیر کہتے ہیں کہ بیس سال کے بعد

(۸) ''المیزان الکبریٰ''، ۸۰/۱

(۹) ابن عبدالبر، ''التمهيد لما فى الموطا من المعانى والاسانيد''، ۲۴۷/۹

میں امام ابوحنیفہ سے ملا اوران سے اسی مسئلے کے متعلق دوبارہ پوچھا تو انھوں نے مجھے عمر بن عبد العزیز کے اسی واقعے کا حوالہ دیا اوراپنے سابقہ قول سے رجوع کرلیا۔اس سے مجھے معلوم ہوگیا کہ ان تک جوروایت پہنچ جاتی ہے، وہ اس کی پیروی کرتے ہیں۔ (۱۰)

ایک مسئلے پر بحث کے دوران میں دوسرے فریق نے امام ابوحنیفہ کوایک حدیث کا حوالہ دے کر کہا کہ کیا آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتے ہیں؟ اس کے جواب میں امام صاحب نے فرمایا:

لعن الله من يخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم، به اكرمنا الله وبه استنقذنا (۱۱)

''اللہ اس شخص پر لعنت کرے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتا ہے۔اللہ نے آپ ہی کے ذریعے سے ہمیں عزت بخشی اور آپ ہی کے ذریعے سے ہمیں نجات دی۔''

امام عبداللہ بن المبارک کا بیان ہے:

سمعت زفر يقول: نحن لا ناخذ بالراى ما دام اثر واذا جاء الاثر تركنا الراى (۱۲)

''میں نے زفر بن الہذیل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب تک حدیث موجود ہو، ہم رائے کو اختیار نہیں کرتے اور جب حدیث آ جائے تو ہم رائے کو ترک کردیتے ہیں۔''

امام زفر کا یہی قول شداد بن حکیم نے بھی نقل کیا ہے۔ (۱۳)

ابن عبدالبر نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا:

العلم اربعة اوجه: ما كان فى

''علم کی چار صورتیں ہیں: وہ جو اللہ کی کتاب

(۱۰) ابن عبدالبر،''الانتقاء فى فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء''، ۱/۱۴۰

(۱۱) نفس المصدر، ۱/۱۴۱

(۱۲) القرشی،''الجواهر المضية فى طبقات الحنفية''، ۱/۵۳۴

(۱۳) خطیب بغدادی،''الفقيه والمتفقه''، ص۵۱۰

كتاب الله الناطق وما اشبهه، وما كان في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المأثورة وما اشبهها، وما كان في ما اجمع عليه الصحابة وما اشبهه، وكذلك ما اختلفوا فيه لا يخرج عن جميعهم، فاذا وقع الاختيار فيه على قول فهو علم يقاس عليه ما اشبهه، وما استحسنه عامة فقهاء المسلمين وما اشبه وكان نظيرا له ...... ولا يخرج العلم عن هذه الوجوه الاربعة(۱۴)

میں صریحاً بیان ہوا ہواور جو اس کے مشابہ ہو (یعنی اس پر قیاس کیا جا سکے)، وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ماثورہ میں ہو اور جو اس کے مشابہ ہو، وہ جس پر صحابہ کا اتفاق ہو گیا ہے اور جو اس کے مشابہ ہو۔ اسی طرح جس مسئلے میں صحابہ کا اختلاف ہو، اس میں ان سب سے ہٹ کر کوئی رائے قائم نہ کی جائے۔ اگر ان میں سے کسی قول کو اختیار کیا جائے تو وہ بھی علم ہے جس پر ملتی جلتی صورتوں کو قیاس کیا جائے گا۔ (علم کی چوتھی صورت وہ آرا ہیں) جنھیں فقہائے مسلمین کی اکثریت نے پسند کیا ہو اور وہ جو اس کے مشابہ اور اس کی نظیر ہو۔ علم ان چار صورتوں سے باہر نہیں پایا جاتا۔‘‘

امام ابو یوسف سے امام ابوحنیفہ کے احادیث وآ ثار کا متبع ہونے کی گواہی یوں منقول ہے کہ جب وہ مدینہ گئے اور امام مالک سے مختلف مسائل پر ان کا مذاکرہ ہوا تو امام مالک نے انھیں بتایا کہ خلفائے راشدین کے زمانے سے اہل مدینہ میں یہ تعامل چلا آ رہا ہے کہ سبزیوں اور ترکاریوں کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جاتی۔ اس پر امام ابو یوسف نے اس حوالے سے اپنے موقف سے رجوع کر لیا اور کہا کہ:

لو رأى صاحبي ما رأيت لرجع مثل ما رجعت(۱۵)

’’اگر ابوحنیفہ یہ دلائل دیکھ لیتے جو میں نے دیکھے ہیں تو وہ بھی اسی طرح رجوع کر لیتے جیسے میں نے رجوع کیا ہے۔‘‘

---

(۱۴) ابن عبدالبر، ’’جامع بيان العلم وفضله‘‘، ۷۵۹/۱

(۱۵) ابن کثیر، ’’البداية والنهاية‘‘، ۶۱۷/۱۳

سفیان ثوری نے امام ابوحنیفہ کا مسلک یوں بیان کیا ہے:

کان ابو حنیفة ...... یاخذ بما صح عنده من الاحادیث التی کان یحملها الثقات وبالآخر من فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم وبما ادرک علیه علماء الکوفة (۱۶)

''امام ابوحنیفہ ثقہ راویوں کی نقل کردہ ان احادیث پر عمل کرتے تھے جو ان کے نزدیک صحیح ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری عمل کو اختیار کرتے تھے اور اس رائے کو قبول کرتے تھے جس پر کوفہ کے علما کو پاتے تھے۔''

حکم بن ہشام کہتے ہیں:

کان ابو حنیفة لا یرد حدیثا ثبت عنده عن رسول الله صلی الله علیه وسلم (۱۷)

''امام ابوحنیفہ کسی ایسی حدیث کو رد نہیں کرتے تھے جو ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوتی۔''

حسن بن صالح کا بیان ہے:

کان النعمان بن ثابت فهما عالما متثبتا فی علمه، اذا صح عنده الخبر عن رسول الله صلی الله علیه وسلم لم یعده الی غیره (۱۸)

''نعمان بن ثابت فہیم، عالم اور علم میں پختہ تھے۔ جب ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح ثابت ہو جاتی تو وہ اس کو چھوڑ کر کسی اور بات کو اختیار نہیں کرتے تھے۔''

احمد بن یونس نے اپنے والد کا قول نقل کیا ہے کہ:

کان ابو حنیفة شدید الاتباع للاحادیث الصحاح (۱۹)

''ابو حنیفہ صحیح احادیث کی سختی سے پیروی کرنے والے تھے۔''

---

(۱۶) ''الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء''، ص ۱۴۲

(۱۷) نفس المصدر، ص ۱۶۹

(۱۸) نفس المصدر، ص ۱۲۸

فضیل بن عیاض سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا:

کان اذا وردت علیہ مسالۃ فیہا حدیث صحیح اتبعہ وان کان فیہا قول عن الصحابۃ والتابعین اخذ بہ والا قاس فاحسن القیاس (۲۰)

’’جب امام ابوحنیفہ کے سامنے کوئی مسئلہ آتا جس کے متعلق صحیح حدیث موجود ہوتی تو وہ اس کی پیروی کرتے تھے۔ اگر اس مسئلے میں صحابہ یا تابعین میں سے کسی کا قول منقول ہوتا تو اس کو اختیار کر لیتے تھے، ورنہ قیاس سے کام لیتے اور عمدہ قیاس کرتے تھے۔‘‘

نضر بن محمد المروزی فرماتے ہیں:

لم ار رجلا الزم للاثر من ابی حنیفۃ (۲۱)

’’میں نے ابوحنیفہ سے بڑھ کر کسی شخص کو حدیث کی اتباع کرنے والا نہیں دیکھا۔‘‘

مذکورہ تمام اقتباسات خود ائمہ احناف کی اپنی تصریحات پر یا ان کے معاصر اہل علم کے بیانات پر مبنی ہیں اور ان کو پیش نظر رکھا جائے تو اس بات میں کسی شک وشبہہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ حدیث کے متعلق ائمہ احناف کا اصولی نقطہ نظر کسی بھی طرح صحابہ وتابعین کے مستند موقف سے مختلف نہیں ہے اور وہ امت کے جمہور اہل علم کی طرح رائے اور قیاس کو کسی بھی پہلو سے حدیث پر مقدم قرار دینے کا رجحان نہیں رکھتے۔

---

(۱۹) ’’کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی‘‘، ۱/ ۳۰

(۲۰) نفس المصدر، ۱/ ۳۰

(۲۱) ’’الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ‘‘، ۲/ ۲۰۱

احادیث وآثار کی اہمیت: عملی وتطبیقی پہلو

اجتہاد واستنباط کے عمل میں احادیث وآثار کے حوالے سے ائمہ احناف کے طرز فکر اور رجحان کا رخ معلوم کرنے کے لیے اصول فقہ کے بعض اہم مباحث سے متعلق، جن کا تعلق روایات وآثار کی قبولیت اور ان کے درجے کی تعیین سے ہے، احناف کے نقطہ نظر کو سامنے لانا بھی مفید ہوگا۔ سرخسی نے اس ضمن میں چند اہم مباحث کا حوالہ دے کر یہ واضح کیا ہے کہ احناف کا زاویہ نظر احادیث وآثار کے حوالے سے منفی نہیں، بلکہ دوسرے فقہا کے مقابلے میں زیادہ مثبت اور زیادہ قبولیت پر مبنی ہے اور وہ اپنے منہج استدلال میں احادیث وآثار کو رائے اور قیاس پر دوسرے فقہا کے مقابلے میں زیادہ فوقیت دیتے ہیں۔ سرخسی لکھتے ہیں:

واصحابنا هم المتمسكون بالسنة والراى فى الحقيقة، فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن ادعى انه صاحب الحديث، لانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها، وجوزوا العمل بالمراسيل وقدموا

”درحقیقت ہمارے اصحاب ہی سنت اور رائے، دونوں پر عمل کرنے والے ہیں، کیونکہ ان کی جانب سے سنت کی تعظیم کا ایسا اظہار ہوا ہے جو ان کے علاوہ دیگر حضرات کی طرف سے، جو اصحاب حدیث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، نہیں ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے اصحاب نے سنت کا درجہ قوی ہونے کی بنیاد پر

خبر المجهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس لان فيه شبهة السماع من الوجه الذي قررنا، ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذي ظهر اثره بقوته، فاما الشافعي رحمه الله حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيرا من السنن، وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة ايضا، وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الاعراض عما فيه شبهة السماع (۲۲)

سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے نسخ کو جائز قرار دیا ہے، مرسل روایات پر عمل کو جائز سمجھا ہے، مجہول راوی کی روایت کو قیاس پر مقدم شمار کیا ہے اور صحابی کو قول کو بھی قیاس کے مقابلے میں ترجیح دی ہے، کیونکہ اس تفصیل کے مطابق جو ہم نے بیان کی ہے، صحابی کے قول میں یہ احتمال پایا جاتا ہے کہ وہ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے) سنا گیا ہوگا۔ پھر ان سب چیزوں کے بعد انھوں نے قیاس صحیح پر بھی عمل کیا ہے جس سے مراد (حکم کی) وہ علت ہے جس کا اثر اس کی قوت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہو۔ اس کے برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ نے مرسل روایات پر عمل کو جائز نہ سمجھنے کی وجہ سے بہت سی سنن کو چھوڑ دیا اور جب انھوں نے مجہول راوی کی روایت کو قبول نہیں کیا تو بھی بعض سنتوں کو ترک کر دیا اور جب کسی ایک صحابی کی تقلید کے قائل نہیں ہوئے تو اس بات کا امکان پیدا کر دیا کہ ایک ایسی بات سے اعراض کریں جس کے بارے میں (نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے) مسموع ہونے کا احتمال ہے۔"

احناف کے منہج استدلال میں احادیث وآثار کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے یہی بات بزدوی

(۲۲) "اصول السرخسی"، ۲/۱۱۳

نے بھی لکھی ہے۔ (۲۳)

سرخسی نے مذکورہ اقتباس میں روایات کی قبولیت کے حوالے سے درج ذیل اصولوں کا حوالہ دیا ہے:

۱۔فقہاے احناف حدیث کے ذریعے سے کتاب اللہ کے نسخ کے قائل ہیں۔

۲۔احناف مرسل روایات کو قابل استدلال سمجھتے اور مرسل روایات کے ذخیرے سے بھرپور استفادہ کرتے ہیں۔

۳۔احناف مجہول راوی کی نقل کردہ روایت کو قیاس کے مقابلے میں قابل ترجیح قرار دیتے ہیں۔

۴۔احناف صحابی کے قول کو بھی قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

ذیل میں ان اصولوں کے حوالے سے حنفی اصولیین کے نقطہ نظر کی مختصر توضیح پیش کی جائے گی۔

۱۔سنت کے ذریعے سے قرآن کے احکام کی تنسیخ

حنفی اصولیین کا موقف یہ ہے کہ کتاب اور سنت، دونوں ایک دوسرے کے حکم کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ جس طرح سنت میں بیان ہونے والے احکام کی تنسیخ کا حکم قرآن میں وارد ہو سکتا ہے، اسی طرح قرآن میں بیان ہونے والے احکام کی جزوی یا کلی تنسیخ کی وضاحت سنت کے ذریعے سے کی جا سکتی ہے، البتہ احناف یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ سنت میں بیان ہونے والا حکم ایسا ہونا چاہیے جو ہم تک خبر واحد کے طریقے سے نہیں، بلکہ خبر مشہور یا متواتر کے طریقے سے پہنچا ہو۔ امام ابوبکر الجصاص نے اپنی کتاب ''الفصول فی الاصول'' میں اس موضوع پر مفصل بحث کرتے ہوئے اس موقف کے حق میں مثبت طور پر بھی نقلی وعقلی دلائل پیش کیے ہیں اور ان حضرات کے استدلالات کا بھی تنقیدی جائزہ لیا ہے جو سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے احکام کی تنسیخ کے قائل نہیں۔

جصاص کی بحث کے اہم نکات حسب ذیل ہیں:

---

(۲۳)''کنز الوصول الیٰ معرفۃ الاصول''، ۵/۱

۱۔اللہ تعالیٰ نے درج ذیل ارشاد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب اللہ کی تبیین کی ذمہ داری تفویض کی ہے:

وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَيۡكَ الذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيۡهِمۡ [النحل۱۶: ۴۴]

”اور ہم نے تمھاری طرف اس ’ذکر‘ کو نازل کیا تاکہ تم لوگوں کے لیے اس چیز کی وضاحت کرو جوان کی طرف نازل کی گئی ہے۔“

کتاب اللہ کے کسی حکم کے منسوخ ہونے کی وضاحت کرنا بھی اس کی ”تبیین“ ہی کے ضمن میں آتا ہے، اس لیے اس آیت کی رو سے سنت کے ذریعے سے کتاب اللہ کے احکام کے منسوخ ہونے کی وضاحت کی جا سکتی ہے۔

۲۔اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ ضمانت دی ہے کہ وہ دین کے معاملے میں کوئی بات اپنی خواہش سے نہیں کہتے، بلکہ وحی کی بنیاد پر کہتے ہیں:

وَمَا يَنۡطِقُ عَنِ الۡهَوٰى، اِنۡ هُوَ اِلَّا وَحۡىٌ يُّوۡحٰى [النجم۵۳: ۳،۴]

”اور یہ پیغمبر اپنی خواہش سے کلام نہیں کرتا۔ یہ تو سرتاسر وحی ہے جو اس کی طرف نازل کی جاتی ہے۔“

گویا اگر سنت میں کوئی ایسا حکم دیا جائے جو کتاب اللہ کے کسی حکم کا ناسخ ہو تو وہ بھی اللہ کی طرف سے وحی پر ہی مبنی ہوگا۔

۳۔قرآن اور سنت، دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی پر مبنی ہونے کی وجہ سے واجب الاتباع ہیں۔ چنانچہ جس طرح قرآن کی کسی آیت کو کسی دوسری آیت کے ذریعے سے منسوخ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح سنت کے ذریعے سے بھی منسوخ کیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ بھی اسی طرح وحی اور واجب الاتباع ہے جیسے قرآن کی آیت ہے۔

۴۔کتاب اللہ کی آیات کو قرآن سے خارج کسی وحی کے ذریعے سے منسوخ کرنے کی ایک صورت سب کے ہاں مسلم اور متفق علیہ ہے، یعنی کتاب اللہ کے الفاظ کو منسوخ کرنا۔ یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ قرآن مجید میں بہت سی آیات نازل ہوئی تھیں جن کے الفاظ کو بعد میں اللہ کے حکم سے

اس میں سے نکال دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ ان آیات کو کتاب اللہ سے نکالنے کا حکم خود قرآن میں نازل نہیں ہوا، بلکہ اس کے علاوہ وحی کے ذریعے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا۔ جب قرآن کے الفاظ کو قرآن سے خارج کسی وحی کے ذریعے سے منسوخ کرنے پر کوئی اشکال نہیں تو قرآن میں بیان ہونے والے کسی حکم کو قرآن سے خارج کسی وحی یعنی سنت کے ذریعے سے منسوخ کرنے پر بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ یہ دونوں نسخ ہی کی صورتیں ہیں۔

مانعین نے اس ضمن میں درج ذیل استدلالات پیش کیے ہیں جن کا امام ابوبکر الجصاص نے تنقیدی جائزہ لیا ہے:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

مَا نَنسَخُ مِنُ آيَةٍ اَوُ نُنسِهَا نَاتِ بِخَيُرٍ مِّنُهَا اَوُ مِثُلِهَا [البقرۃ ۲:۱۰۶]	”ہم جو بھی آیت منسوخ کریں گے یا (تمھیں) اسے بھلا دیں گے تو اس سے بہتر یا اس جیسی آیت لے آئیں گے۔“

اس آیت کی رو سے ناسخ کو منسوخ سے بہتر یا اس کے مساوی ہونا چاہیے، جبکہ سنت کوئی پہلوؤں سے کتاب اللہ سے بہتر یا اس کے مساوی نہیں کہا جا سکتا۔

جصاص اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ آیت میں بہتر ہونے سے مراد یہ ہے کہ دوسرا حکم فائدہ اور حکمت ومصلحت کے لحاظ سے پہلے حکم سے بہتر یا اس کے مساوی ہوگا اور یہ پہلو جیسے قرآن میں نازل ہونے والے حکم میں پایا جا سکتا ہے، اسی طرح سنت میں وارد ہونے والے حکم میں بھی پایا جا سکتا ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

قَالَ الَّذِيُنَ لَا يَرُجُونَ لِقَاءَ نَا ائُتِ بِقُرُآنٍ غَيُرِ هٰـذَا أَوُ بَدِّلُهُ، قُلُ مَا يَكُونُ لِيُ أَنُ أُبَدِّلَهُ مِن تِلُقَاءِ نَفُسِيُ، إِنُ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ	”جو لوگ ہماری ملاقات کی توقع نہیں رکھتے، کہتے ہیں کہ تم اس کے علاوہ کوئی اور قرآن لے کر آؤ یا اسی کو بدل ڈالو۔ تم کہہ دو کہ مجھے یہ حق نہیں ہے کہ میں اپنی طرف سے

[یونس۱۰:۱۵] اس کو بدل ڈالوں۔ میں تو بس اس وحی کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر نازل کی جاتی ہے۔''

آیت کی رو سے کفار نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا کہ وہ قرآن میں تبدیلی کر دیں جس کے جواب میں یہ فرمایا گیا ہے کہ پیغمبر کو اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کرنے کا حق نہیں۔ اب اگر سنت کے ذریعے سے قرآن کے حکم میں تبدیلی کا جواز مانا جائے تو یہ مذکورہ آیت کے خلاف ہوگا۔

جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے، کیونکہ سنت کے ذریعے سے قرآن کے حکم کی تنسیخ کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کا حق رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے کسی بھی حکم میں تبدیلی کا فیصلہ وحی ہی کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ وحی قرآن ہی کی صورت میں ہو، بلکہ وہ سنت کی صورت میں بھی نازل کی جاسکتی ہے۔ گویا مذکورہ آیت میں جس چیز کی نفی کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ پیغمبر اپنی خواہش سے قرآن کے کسی حکم کو نہیں بدل سکتے۔ اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ اگر آپ کو قرآن کے علاوہ وحی کے ذریعے سے کوئی حکم دیا جائے تو وہ بھی قرآن کے کسی حکم میں تبدیلی نہیں کرسکتا۔ (۲۴)

۲۔ مرسل روایات سے استدلال

فن حدیث کی اصطلاح میں ایسی روایت جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست اس کو سننے والے صحابی کا واسطہ موجود نہ ہو، مرسل کہلاتی ہے۔ صحابہ وتابعین کے دور میں راویوں کی ثقاہت اور امانت ودیانت کے حوالے سے عمومی اعتماد کی فضا میں ایسی روایات کو بیان کرنے اور انھیں قبول کرنے کا رجحان عام تھا۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

وكان صنيع العلماء فى هذه الطبقة اى طبقة اتباع التابعين متشابها وحاصل صنيعهم ان يتمسك بالمسند من حديث	''اتباع تابعین کے طبقے کے علما کا طریقہ کار ایک ہی جیسا تھا اور ان کے طریقے کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسند اور مرسل، دونوں طرح کی احادیث پر عمل کیا

(۲۴) دیکھیے: ''الفصول فی الاصول''، ۲/ ۳۴۳-۳۶۸

رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل جميعا ويستدل باقوال الصحابة والتابعين [۲۵]	جائے اور صحابہ اور تابعین کے اقوال سے بھی استدلال کیا جائے۔“

تاہم بعد کے ادوار میں روایت حدیث میں رونما ہونے والی بے احتیاطی اور خاص طور پر وضع حدیث کے فتنے کے تناظر میں اسناد کی چھان پھٹک پر خصوصی توجہ دی گئی اور خاص طور پر سند کے اتصال کی تحقیق محدثانہ سعی وکاوش کا مرکزی نکتہ قرار پائی۔ اس تناظر میں دوسری صدی کے اواخر میں محدثین کے ہاں یہ بحث پیدا ہوئی کہ کیا مرسل روایات قابل استدلال ہیں یا نہیں اور اگر ہیں تو اس کے لیے کن شرائط کو ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔

ائمہ احناف کی تصانیف میں صدر اول کے عمومی ماحول کے مطابق مسند روایات کے ساتھ ساتھ مرسل احادیث سے بھی بکثرت استدلال کیا گیا ہے اور امام ابوحنیفہ کی مرویات کے مجموعوں مثلاً کتاب الآثار لابی یوسف اور کتاب الآثار للشیبانی وغیرہ کے علاوہ صاحبین کی تصانیف میں مراسیل کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، بلکہ احناف کی بعض امتیازی آرا کی بنیاد ہی مرسل روایات پر ہے۔ مثال کے طور پر نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جانے کے ضمن میں امام ابوحنیفہ نے قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود جس روایت پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے، وہ انھوں نے حسن بصری اور ابراہیم نخعی سے مرسلاً روایت کی ہے۔ [۲۶]

صاحبین کے اسلوب اور طرز استدلال کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنی تحقیق کے نتیجے میں روایت کی صحت پر اطمینان ہونے کی صورت میں مسند اور مرسل روایت میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے اور دونوں طرح کی روایات سے یکساں استفادہ کرتے ہوئے ان پر اپنی رائے کی بنیاد رکھتے اور ان سے احکام مستنبط کرتے ہیں۔

علامہ منبجی اس ضمن میں احناف کے نقطہ نظر کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

---

(۲۵) ”الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف“، ص ۵۸

(۲۶) الشیبانی، ”الحجة علیٰ اهل المدینة“، ۱/۲۰۴-۲۰۷

فهذا نوع من انواع الحديث قبلناه واوجبنا العمل به وتركنا القياس من اجله، وغيرنا ممن ادعى اتباع الحديث ترك العمل به وعمل بالقياس عند وجوده، ومن ترك العمل بالمرسل فقد ترك اكثر احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم [۲۷]

''یہ حدیث کی اقسام میں سے ایک اور قسم ہے جسے ہم نے قبول کیا اور اس پر عمل کو واجب سمجھا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے، جبکہ ہمارے علاوہ دوسروں نے، جو حدیث کا پیروکار ہونے کے مدعی ہیں، اس پر عمل نہیں کیا اور اس کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کیا ہے، اور جن لوگوں نے مرسل احادیث کو قبول نہیں کیا، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیشتر احادیث کو ترک کر دیا ہے۔''

دوسرے مقام پر حدیث قہقہہ کے ضمن میں لکھتے ہیں:

فهذه مسالة تفرد بها اصحابنا اتباعا لهذا الحديث وتركوا القياس من اجله، وهذه شهادة ظاهرة لهم انهم يقدمون الحديث على القياس وهم اتبع للحديث من سائر الناس [۲۸]

''ہمارے اصحاب نے اس مسئلے میں مذکورہ حدیث کی پیروی میں یہ منفرد موقف اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ اور یہ ان کے حق میں اس بات کی واضح شہادت ہے کہ وہ حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں اور سب لوگوں سے بڑھ کر حدیث کی پیروی کرنے والے ہیں۔''

فقہ حنفی اور اس کے اصول وضوابط کی تدوین کے اگلے مراحل میں حنفی اصولیین نے مرسل احادیث کی قبولیت کے ضمن میں تفصیلی ضوابط وضع کیے جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

ا۔ صحابہ کی مراسیل مطلقاً قابل قبول اور حجت ہیں۔

---

(۲۷) ''اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب''، ۸۲/۱

(۲۸) نفس المصدر ۱۱۷/۱

۲۔تابعین اور اتباع تابعین میں سے جن حضرات کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ وہ خود بھی عادل ہیں اور ثقہ اور قابل اعتماد راویوں سے ہی روایت نقل کرتے ہیں، ان کی نقل کردہ مراسیل بھی قابل استدلال ہیں۔

۳۔جن حضرات کا طرز عمل غیر محتاط ہو اور وہ ہر طرح کے راویوں سے روایت نقل کر لیتے ہوں، ان کی بیان کردہ مراسیل حجت نہیں ہیں۔

۴۔قرون ثلاثہ کے بعد کا کوئی شخص مرسل روایت نقل کرے تو چاہے وہ خود عادل ہو، اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ وہ ائمہ دین میں سے کوئی امام ہو جو جرح وتعدیل کی معرفت رکھتا ہو۔ (۲۹)

ان میں سے بعض شرائط کے ضمن میں حنفی اصولیین کے مابین اختلاف بھی ہے جس کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔ (۳۰)

---

(۲۹) دیکھیے: الترکمانی، عبدالمجید، ”دراسات فی اصول الحدیث علیٰ منهج الحنفیة“، ص۳۷۳-۴۰۲

(۳۰) ائمہ احناف نے جن مرسل روایات پر اپنے فقہی موقف کی بنیاد رکھی، وہ محدثین کے مقرر کردہ معیار کی روشنی میں بھی عموماً قابل استناد ہیں۔ چنانچہ مثال کے طور پر امام محمد بن الحسن الشیبانی کی ”کتاب الآثار“ میں منقول مراسیل کا جائزہ لینے سے حسب ذیل حقائق سامنے آتے ہیں:

کتاب الآ ثار میں کل اکیاون مراسیل نقل کی گئی ہیں جو پچیس تابعین سے منقول ہیں اور ان میں سب سے زیادہ روایات امام ابراہیم نخعی کی روایت کردہ ہیں جن کی تعداد سترہ ہے۔

پچیس تابعین میں سے چھ کبار تابعین ہیں جن سے مروی مراسیل کی تعداد دس ہے۔ متوسط تابعین کی تعداد سات اور ان سے مروی مراسیل کی تعداد دس ہے، جبکہ صغار تابعین کی تعداد بارہ اور ان سے مروی مراسیل کی تعداد اکتیس ہے۔

ان پچیس میں سے صرف دو یعنی حکم بن زیاد اور عبدالکریم بن ابی المخارق پر ائمہ جرح وتعدیل نے جرح کی ہے، جبکہ باقی سب راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہیں۔

اکیاون مراسیل میں سے پانچ کے علاوہ، باقی سب کے شواہد اور مویدات ذخیرۂ حدیث میں موجود

۳۔مجہول راوی کی نقل کردہ حدیث کو قیاس پر ترجیح

حنفیہ کی اصطلاح میں مجہول سے مراد ایسا راوی ہے جو احادیث کو روایت کرنے میں زیادہ معروف نہ ہو اور گنتی کی دو چار روایات کا ناقل ہونے کی وجہ سے اس کے حفظ وضبط اور فقہ وفہم کے متعلق کوئی واضح فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو۔سرخسی نے صحابہ کے طبقے میں ''مجہول'' ان حضرات کو قرار دیا ہے جنھیں زیادہ عرصے تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل نہ رہی ہو اور انھوں نے آپ سے محض اکا دکا حدیثیں روایت کی ہوں، جیسے وابصہ بن معبد، سلمہ بن المحبق اور معقل بن سنان اشجعی رضی اللہ عنہم۔ (۳۱)

حنفی اصولیین نے ایسے راویوں کو دو طبقوں میں تقسیم کیا ہے:

اگر راوی کا تعلق صحابہ یا تابعین یا اتباع تابعین سے ہو تو اس کی روایت کے قبول وعدم قبول کے حوالے سے حسب ذیل ضابطہ ملحوظ رکھا جائے گا:

۱۔اگر فقہا نے اس کی روایت کو قبول اور نقل کیا ہو تو اس کی روایت مقبول ہوگی۔

۲۔اگر اہل علم اس کی نقل کردہ روایت کے مشہور ہو جانے کے بعد اس پر کسی قسم کی نقد وجرح نہ کریں تو ایسے راوی کی روایت بھی مقبول ہوگی۔

۳۔اگر اس کی روایت کو قبول یا رد کرنے میں اہل علم کا اختلاف ہو تو بھی اس کی روایت قابل

ہیں۔یوں یہ روایات ان محدثین کے اصول کے مطابق بھی قابل استدلال ہیں جو اصولاً مرسل کو قبول نہیں کرتے۔

جن پانچ مراسیل کے شواہد میسر نہیں، ان میں سے صرف ایک روایت کے راوی عبدالکریم بن ابی المخارق ضعیف ہیں، جبکہ باقی چاروں راوی علی بن الاقمر، علی بن حسین زین العابدین، محمد بن سوقہ اور ابراہیم نخعی جلیل القدر اور ثقہ تابعین ہیں۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد عثمان لیاقت، ''کتاب الآثار للشیبانی میں مرسل روایات-تجزیاتی مطالعہ''، مقالہ برائے ایم فل علوم اسلامیہ، گفٹ یونیورسٹی گوجرانوالہ، سیشن ۱۴-۲۰۱۲ء)

(۳۱) ''اصول السرخسی''، ۱/۳۴۲

قبول ہوگی۔

۴۔اگراہل علم نے بلا اختلاف اس کی روایت کورد کردیا ہوتواس کی روایت قابل قبول نہیں ہوگی۔

۵۔اگرسلف سے اس کے متعلق مثبت یا منفی طور پر کچھ بھی منقول نہ ہوتو ایسے راوی کی روایت پر عمل کرنا واجب تونہیں، البتہ جائز ہے، بشرطیکہ وہ قیاس کے خلاف نہ ہو۔

مجہول راویوں کا دوسرا طبقہ وہ ہے جس کا تعلق قرون ثلاثہ کے بعد کے ادوار سے ہو۔حنفی اصولیین ایسے راویوں کی روایت کوقبول نہیں کرتے۔ (۳۲)

احناف نے بعض مسائل میں ایسی روایات کوبھی قبول کیا ہے جن کی سند میں کوئی مجہول الاسم راوی موجود ہے۔علامہ المنبجی اس ضمن میں لکھتے ہیں:

المسلم عند اصحابنا مقبول الرواية ما لم يظهر فسقه ...... فهذا نوع من انواع الحديث قبلناه واوجبنا العمل به وتركنا القياس من اجله، وغيرنا لم يقبله وعمل بالقياس مع وجوده وادعى انه متبع للحديث دوننا، فالله يحكم بيننا وهو خير الحاكمين (۳۳)

”ہمارے اصحاب کے نزدیک مسلمان کا جب تک فسق ثابت نہ ہو جائے، اس کی روایت قابل قبول ہوتی ہے۔...... یہ حدیث کی اقسام میں سے ایک قسم ہے جسے ہم نے قبول کیااوراس پرعمل کوواجب سمجھا ہےاوراس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے، جبکہ ہمارے علاوہ دوسروں نے اس کوقبول نہیں کیا اوراس کے ہوتے ہوئے قیاس پرعمل کیا ہے اور پھر بھی ان کا دعویٰ ہے کہ ہم نہیں، بلکہ وہ حدیث کی پیروی کرنے والے ہیں۔سواللہ ہی ہمارے اوران کے درمیان فیصلہ کرے گا اور وہ بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔“

---

(۳۲) دیکھیے:”دراسات فی اصول الحدیث علیٰ منهج الحنفیة“،۱۷۴-۲۰۰

(۳۳) ”اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب“،۱/۴۳-۴۵

۴۔ صحابی کے قول کو قیاس پر ترجیح

اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ ایسے امور جن کا حکم قیاس واستنباط سے معلوم نہ ہوسکتا ہو، ان میں اگر کسی صحابی سے کوئی قول منقول ہو تو اسے مرفوع روایت کا درجہ دیتے ہوئے اس کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ سرخسی نے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے احناف کی آرا میں متعدد نظائر کا حوالہ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

لا خلاف بين اصحابنا المتقدمين والمتاخرين ان قول الواحد من الصحابة حجة فى ما لا مدخل للقياس فى معرفة الحكم فيه وذلك نحو المقادير التى لا تعرف بالراى، فانا اخذنا بقول على رضى الله عنه فى تقدير المهر بعشرة دراهم، واخذنا بقول انس فى تقدير اقل الحيض بثلاثة ايام واكثره بعشرة ايام، وبقول عثمان بن ابى العاص فى تقدير اكثر النفاس باربعين يوما، وبقول عائشة رضى الله عنها فى ان الولد لا يبقى فى البطن اكثر من سنتين، وهذا لان احدا لا يظن بهم المجازفة فى القول ولا يجوز ان

”ہمارے متقدمین اور متاخرین اصحاب میں اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں کہ جن معاملات میں حکم کی معرفت میں قیاس کا دخل نہیں، ان میں صحابہ میں سے ایک فرد کا قول بھی حجت ہے۔ اس کی مثال وہ مقادیر ہیں جو رائے سے معلوم نہیں ہوسکتیں۔ چنانچہ ہم نے مہر کی مقدار دس درہم قرار دینے میں علی رضی اللہ عنہ کے قول کو اختیار کیا، حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن مقرر کرنے میں انس رضی اللہ عنہ کے قول پر عمل کیا، نفاس کی انتہائی مدت چالیس دن ٹھہرانے میں عثمان بن ابی العاص کے قول کو بنیاد بنایا، اور ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس قول کو اختیار کیا کہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال سے زیادہ مدت تک نہیں رہ سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کے متعلق کوئی شخص یہ گمان نہیں کر سکتا کہ انھوں نے اٹکل پچو طریقے سے بات کہی ہوگی۔ اسی

يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب فان طريق الدين من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقتهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الراى او السماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للراى في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقا كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا شك انه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذلك اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع، ولهذا قلنا ان قول الواحد منهم في ما لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل به كالنص يترك القياس به، حتى انا في شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن اخذنا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم رضي الله عنه

طرح شرعی حکم کے متعلق ان کے قول کو جھوٹ قرار دینا بھی ممکن نہیں، کیونکہ نصوص کی صورت میں دین ہمیں انھی کی روایت سے ملا ہے۔ اگر ان کے قول کو جھوٹ اور باطل قرار دیا جائے تو اس سے ان کو فاسق قرار دینا لازم آئے گا جس سے ان کی روایت کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔ اس صورت میں (غیر قیاسی معاملات میں ان کے اقوال کو) یا تو ان کی اپنی رائے قرار دینا پڑے گا یا اس ہستی سے سماع پر مبنی تصور کرنا ہوگا جس پر وحی نازل ہوتی تھی۔ چونکہ ان معاملات میں رائے کا کوئی دخل نہیں، اس لیے ایسے اقوال کا مسموع ہونا ہی متعین ہے اور صحابی کا فتویٰ ہر لحاظ سے یوں ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو سننے کا ذکر کیا ہوتا تو یہ اس کی بنیاد پر حکم کو ثابت کرنے میں حجت ہوتی، چنانچہ اگر سماع کے علاوہ اس کے فتوے کی کوئی بنیاد نہ ہو سکتی ہو تو صحابی کے فتوے کا حکم بھی یہی ہوگا۔ اسی لیے ہم نے کہا ہے کہ کسی ایک صحابی کا قول بھی اگر قیاس کے خلاف ہو تو وہ عمل کرنے کے لیے اسی طرح حجت ہوگا جیسے کسی نص کی وجہ سے قیاس کو

وترکنا القیاس لان القیاس لما کان مخالفا لقولها تعین جهة السماع فی فتواها وکذلك اخذنا بقول ابن عباس رضی الله عنهما فی النذر بذبح الولد انه یوجب ذبح شاة لانه قول یخالف القیاس فتتعین فیه جهة السماع واخذنا بقول ابن مسعود رضی الله عنه فی تقدیر الجعل لراد الآبق من مسیرة سفر باربعین درهما لانه قول بخلاف القیاس وهو اطلاق الفتوی منه فی ما لا یعرف بالقیاس فتتعین جهة السماع (۳۴)

ترک کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بائع کے اپنی بیچی ہوئی چیز کو، خریدار کی طرف سے قیمت ادا کیے جانے سے پہلے، اس سے کم قیمت پر دوبارہ خرید لینے کے مسئلے کے متعلق ہم عائشہ رضی اللہ عنہا کے فتوے کو اختیار کرتے ہیں جو انھوں نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے واقعے میں دیا اور قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، کیونکہ جب قیاس ام المومنین کے فتوے کے خلاف ہے تو اس سے یہ متعین ہو گیا کہ ان کا فتویٰ سماع پر مبنی ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی منت ماننے کے متعلق ہم نے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس فتوے پر عمل کیا ہے کہ اس سے ایک بکری کو ذبح کرنا واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ قول قیاس کے خلاف ہے، اس لیے اس کا بھی سماع پر مبنی ہونا متعین ہے۔ اسی اصول پر جو شخص کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو سفر کی مدت سے واپس لے آئے، اس کی اجرت چالیس درہم مقرر کرنے میں ہم عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو اختیار کرتے ہیں، کیونکہ یہ قول خلاف قیاس ہے، جبکہ انھوں نے ایک ایسا فتویٰ دیا ہے جو قیاس کے ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کا بھی سماع پر مبنی ہونا متعین ہے۔“

---

(۳۴) ”اصول السرخسی“ ۲/۱۱۰، ۱۱۱

علامہ منبجی احناف کے نقطہ نظر کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

فقد حكم من حكينا قوله من الصحابة والتابعين بنجاسة ماء الآبار وتطهيرها بما روينا عنهم ولم ينقل عن غيرهم خلافه، فقلدناهم وتركنا القياس من اجل ما روى عنهم، وهذه المسالة اكبر شهادة لنا فى انا اقل الناس عملا بالقياس (۳۵)

''ہم نے جن صحابہ وتابعین کے آثار نقل کیے ہیں، انھوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ (گندگی گرنے سے) کنووں کا پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور اس کو پاک کرنے کی ضرورت ہے۔ ان کے علاوہ دوسروں سے ان سے اختلاف کرنا منقول نہیں۔ چنانچہ ہم نے ان کی تقلید کی اور ان سے مروی اقوال کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا۔ اور یہ مسئلہ ہمارے حق میں اس بات کی سب سے بڑی شہادت ہے کہ ہم لوگوں میں سب سے کم قیاس کرنے والے ہیں۔''

۵۔ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح

سرخسی نے ائمہ احناف کے منہج میں روایات وآثار کو دی جانے والی اہمیت کے جن چند پہلوؤں کی نشان دہی کی ہے، اس میں ایک مزید پہلو کا اضافہ کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ فقہائے احناف ایسی حدیث کو بھی جو سنداً ضعیف ہو، قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ فقہائے احناف کا یہ مسلک خود حنفی علماء نے بھی بیان کیا ہے اور ان کے علاوہ دوسرے فقہی مسالک کے اہل علم اور خاص طور پر حنفی منہج فکر کے بعض ناقدین نے بھی بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں چند تصریحات کا نقل کرنا یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

ان الحنفيين يقولون ان ضعيف الاثر اولى من القياس (۳۶)

''احناف کہتے ہیں کہ ضعیف روایت بھی قیاس کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے۔''

---

(۳۵) ''اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب''، ۹۴/۱

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

ان الحنفية مجمعون على ان مذهب ابی حنيفة ان ضعيف الحديث اولى عنده من القياس والرای (۳۷)	''احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث، قیاس اور رائے کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے۔''

علامہ منبجی نبیذ سے وضو کے جواز کے ضمن میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی مشہور حدیث کے حوالے سے لکھتے ہیں:

فهذه المسالة قد استدل فيها بهذا الحديث الذی قد اكثر الناس الطعن فيه وترك القياس من اجله ...... فمن اتبع لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الامام؟ (۳۸)	''اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ نے اس حدیث سے استدلال کیا اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے جس پر لوگوں نے بکثرت اعتراضات کیے ہیں۔ سو اس امام سے بڑھ کر کون ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی پیروی کرتا ہو؟''

ملا علی القاری نے لکھا ہے:

وسموا الحنفية اصحاب الرای على ظن انهم ما يعملون بالحديث بل ولا يعلمون الرواية والتحديث لا فی القديم ولا فی الحديث، مع ان مذهبهم القوی	''مخالفین حنفیہ کو اصحاب الرائے سے موسوم کرتے ہیں اور یہ گمان رکھتے ہیں کہ وہ حدیث پر عمل نہیں کرتے، بلکہ روایت اور نقل حدیث کا ہی علم نہیں رکھتے، نہ پہلے دور میں اور نہ نئے زمانے میں، حالانکہ احناف کا قوی مذہب یہ ہے

---

(۳۶) ''المحلی''، ۴۵/۱۲

(۳۷) ''ملخص ابطال القیاس''، ص ۶۸

(۳۸) ''اللباب فی الجمع بین السنة والكتاب''، ۵۴/۱

تقديم الحديث الضعيف على القياس المجرد الذى يحتمل التزييف[۳۹]

کہ وہ ضعیف حدیث کو مجرد قیاس پر، جس میں کھوٹے پن کا احتمال ہے، مقدم قرار دیتے ہیں۔"

امام ابن تیمیہ مخالفت حدیث کے اعتراض کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کا دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن ظن بابى حنيفة او غيره من ائمة المسلمين انهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس او غيره فقد اخطا عليهم وتكلم اما بظن او بهوى، فهذا ابو حنيفة يعمل بحديث التوضىء بالنبيذ فى السفر مخالفة للقياس وبحديث القهقهة مع مخالفته للقياس لاعتقاد صحتهما وان كان ائمة الحديث لم يصححوهما[۴۰]

"جولوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ یا مسلمانوں کے ائمہ میں سے کسی دوسرا امام جان بوجھ کر، قیاس کے مخالف ہونے یا کسی اور وجہ سے صحیح حدیث کی مخالفت کرتا ہے تو وہ ان کی طرف غلط بات منسوب کرتے ہیں اور ان کی اس بات کی بنیاد محض گمان یا تعصب پر ہے۔ دیکھو، امام ابوحنیفہ سفر میں نبیذ کے ساتھ وضو کرنے کی حدیث پر نیز قہقہہ والی حدیث عمل کرتے ہیں باوجودیکہ یہ دونوں حدیثیں قیاس کے خلاف ہیں، کیونکہ ابوحنیفہ انھیں صحیح سمجھتے ہیں، اگرچہ ائمہ حدیث ان دونوں روایتوں کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔"

امام ابن القیم رحمہ اللہ نے اس ضمن میں احناف کے نقطہ نظر کی وضاحت میں بہت سی مثالیں بھی نقل کی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

واصحاب ابى حنيفة رحمه الله

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب اس پر متفق

---

(۳۹) "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح"، ۴۱/۱

(۴۰) "مجموع الفتاوىٰ"، ۲۰/ ۳۰۴، ۳۰۵

مجمعون علی ان مذہب ابی حنیفة ان ضعیف الحدیث عنده اولی من القیاس والرای وعلی ذلك بنی مذهبه كما قدم حدیث القهقهة مع ضعفه علی القیاس والرای، وقدم حدیث الوضوء بنبیذ التمر فی السفر مع ضعفه علی الرای والقیاس، ومنع قطع السارق بسرقة اقل من عشرة دراهم والحدیث فیه ضعیف، وجعل اكثر الحیض عشرة ایام والحدیث فیه ضعیف، وشرط فی اقامة الجمعة المصر والحدیث فیه كذلك، وترك القیاس المحض فی مسائل الآبار لآثار فیها غیر مرفوعة، فتقدیم الحدیث الضعیف وآثار الصحابة علی القیاس والرای قوله (۴۱)	ہیں کہ ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث قیاس اور رائے پر مقدم ہے اور انھوں نے اسی پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔ چنانچہ انھوں نے قہقہہ لگانے (سے وضو کے ٹوٹ جانے) کی حدیث کو ضعیف ہونے کے باوجود قیاس اور رائے پر ترجیح دی ہے، سفر میں نبیذ کے ساتھ وضو کی حدیث کے ضعف کے باوجود اسے رائے اور قیاس پر مقدم رکھا ہے، چور کا ہاتھ دس درہم سے کم میں کاٹنے کو جائز نہیں کہا حالانکہ اس بارے میں وارد حدیث کمزور ہے، حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن کو قرار دیا ہے جبکہ اس سے متعلق حدیث ضعیف ہے اور جمعہ کی نماز کے لیے مصر کو شرط قرار دیا ہے حالانکہ اس کے متعلق حدیث کی صورت حال بھی یہی ہے۔ اسی طرح انھوں نے کنویں (کو پاک کرنے) کے مسائل میں غیر مرفوع آثار کو ترجیح دی ہے۔ گویا ضعیف حدیث اور صحابہ کے آثار کو قیاس اور رائے پر ترجیح دینا ان کا مذہب ہے۔"

محدث ابن الجوزی نے اگرچہ امام ابوحنیفہ کے اس طرز عمل کا ذکر طنز کے انداز میں کیا ہے، لیکن یہ بات انھوں نے بھی تسلیم کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

(۴۱) "اعلام الموقعین"، ۱/۷۷

والعجب منه اذا رای حدیثا لا اصل له هجر القیاس ومال الیه کحدیث نقض الوضوء بالضحك فانه شیء لا یثبت وقد ترك القیاس لاجله (1/42)	''تعجب ہے کہ جب ابو حنیفہ کوئی ایسی حدیث دیکھتے ہیں جس کی کوئی اصل نہ ہو تو قیاس کو ترک کر کے اس حدیث کو اختیار کر لیتے ہیں، جیسے قہقہے سے وضو ٹوٹنے کی حدیث جو ثابت نہیں، لیکن ابو حنیفہ نے اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔''

مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی، امام ابو حنیفہ کے منہج کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ معلوم کل ہے کہ آپ مرسل روایت کو امام مالک کی طرح مطلقاً حجت مانتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ آپ قیاس کے مقابلہ میں ضعیف حدیث کو مقدم جانتے ہیں کہ ضعیف کا ضعف عارضی ہے، اس میں احتمال صحت کا ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کے مقابلہ میں قیاس کی ضرورت نہیں۔ بھلا وہ شخص جو صحابی کے قول کے سامنے بھی قیاس نہ کرتا ہو، وہ صحیح حدیث کو عمداً کس طرح ترک کر سکتا ہے؟'' (2/42)

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ حدیث وسنت کی اہمیت اور مقام مرتبہ اور رائے وقیاس کے مقابلے میں اس کے مقدم ہونے کے ضمن میں نہ صرف یہ کہ ائمہ احناف سے واضح، صریح اور غیر مبہم تصریحات منقول ہیں، بلکہ ان کے اصول اجتہاد میں بھی اس بنیادی رجحان کی جھلک بے حد نمایاں طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ اس خیال یا تاثر کی کوئی تائید ائمہ احناف کے اپنے موقف اور منہج اجتہاد سے نہیں ہوتی کہ وہ قابل اطمینان روایات کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں یا یہ کہ ان کے ہاں روایات کو نظر انداز کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ ائمہ احناف کے منہج اجتہاد اور ان کے علمی مآخذ میں احادیث وآثار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور اس ضمن میں احناف اور ائمہ حدیث کے نقطہ نظر میں اصولی طور پر کوئی فرق نہیں۔

(1/42) ''المنتظم فی تاریخ الامم والملوک''، 8/143

(2/42) ''تاریخ اہل حدیث''، ص 312

حنفی مستدلات میں روایات وآثار کی مرکزیت

احادیث وآثار کی اہمیت کے حوالے سے ائمہ احناف کا رجحان اور طرز فکر معلوم کرنے کا ایک اہم ذریعہ یہ ہے کہ انھوں نے جن فقہی مباحث پر گفتگو کی ہے، ان کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ان مباحث پر کلام کرتے ہوئے ان کے ہاں استدلال کا انداز اور مستدلات کی نوعیت کیا ہے اور ان سے احادیث وآثار کے حوالے سے ان کا زاویہ نظر کیا سامنے آتا ہے۔ خوش قسمتی سے امام ابوحنیفہ کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کے قلم سے نکلنے والی متعدد اہم تصانیف تاریخی استناد کے ساتھ ہمیں دستیاب ہیں جو زیر بحث زاویے سے ائمہ احناف کے رجحان فکر کا مطالعہ کرنے کے لیے بھرپور مواد فراہم کرتی ہیں۔ اس ضمن میں درج ذیل تصانیف خاص طور پر اہمیت کی حامل ہیں:

۱۔ الآثار لابی یوسف

۲۔ کتاب الخراج

۳۔ الرد علیٰ سیر الاوزاعی

۴۔ الآثار لمحمد

۵۔ الموطا لمحمد

۶۔ المبسوط

۷۔ الحجۃ علیٰ اہل المدینۃ

۸، ۹۔ السیر الصغیر والسیر الکبیر

ذیل میں ان تصانیف میں اختیار کیے جانے والے منہج استدلال کا ایک مختصر تعارف پیش کیا جائے گا۔

الآثار لابی یوسف:

امام ابو یوسف نے 'الآثار' کے نام سے اپنے استاذ امام ابو حنیفہ کی مرویات کو جمع کیا ہے۔ اس میں مرفوع و مقطوع اور مسند و مرسل، ہر طرح کی روایات شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ کی مرویات پر مشتمل مجموعوں میں اس مجموعے کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ الاستاذ محمد ابو زہرہ علمی پہلو سے اس کتاب کی قدر و قیمت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولهذا الكتاب قيمة علمية من ثلاث نواح:	''اس کتاب کی علمی قدر و قیمت تین پہلوؤں سے ہے:
اولاها انه مسند ابی حنيفة رضی الله عنه يطلعنا على طائفة من مروياته ويرينا نوعا من الاحاديث التی اعتمد عليها فی بعض ما استنبطه من احكام وفتاوى،	ایک تو یہ کہ یہ ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی مسند ہے جو ہمیں ان کی مرویات کے ایک حصے سے واقفیت بہم پہنچاتی ہے اور ان احادیث کی ایک نوع کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہے جن پر امام ابوحنیفہ نے اپنے مستنبط کردہ بعض احکام اور فتاویٰ میں انحصار کیا۔
ثانيها انه يبين لنا كيف كان ابو حنيفة ياخذ بفتاوى الصحابة وكيف كان ياخذ بالمرسل من الحديث ولا يشترط الرفع، وبعبارة عامة يرينا ما يشترطه	دوسری یہ کہ یہ کتاب ہمیں بتاتی ہے کہ امام ابوحنیفہ کیسے صحابہ کے فتاویٰ کو اختیار کرتے تھے اور کیسے روایت کے مرفوع ہونے کی شرط لگائے بغیر مرسل احادیث کو بھی قبول کر لیتے تھے۔ وسیع تر مفہوم میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب ہمیں

ابو حنیفة فی الروایات المعتمدة، ثالثها ان فی الکتاب جمعا لطائفة اختارها من فتاوی التابعین من فقهاء الکوفة خاصة وفقهاء العراق عامة[۴۳]

یہ دکھاتی ہے کہ اپنی اختیار کردہ روایات کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کی شرائط کیا تھیں۔ تیسری یہ کہ اس کتاب میں فقہائے کوفہ میں سے خاص طور پر اور فقہائے عراق میں سے عموماً، تابعین کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ موجود ہے جس کا انھوں نے انتخاب کیا ہے۔''

کتاب الخراج:

کتاب الخراج امام ابویوسف نے عباسی خلیفہ ہارون الرشید کی فرمائش پر تصنیف کی اور اس کا موضوع اسلامی ریاست کے محصولات اور دیگر مالیاتی معاملات سے متعلق شرعی وفقہی احکام کی وضاحت ہے۔ امام صاحب نے موضوع کے دائرے میں آنے والے جملہ مسائل وامور پر تفصیلی کلام کیا ہے اور ہر مسئلے سے متعلق مناسب قانون سازی کے ضمن میں خلیفہ کی راہ نمائی کی ہے۔

امام صاحب کی یہ تصنیف سرتاسر احادیث وآثار پر مبنی ہے اور ہر باب اور ہر مسئلے کے ضمن میں ان کا یہ منہج واضح طور پر دکھائی دیتا ہے کہ وہ سب سے پہلے متعلقہ روایات اور احادیث نقل کرتے ہیں اور پھر ان کی تشریح وتفصیل کے حوالے سے قیاسی مباحث کا ذکر کرتے ہیں۔

الاستاذ ابوزہرہ نے اس کتاب میں امام ابویوسف کے منہج کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

یعتمد فیه علی القرآن والماثور عن النبی صلی الله علیه وسلم وفتاوی الصحابة، یروی الاحادیث ویستنبط عللها ویذکر اعمال الصحابة ویستخرج من اقوالهم مناطها[۴۴]

''مصنف نے اس کتاب کا مدار قرآن مجید، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات اور صحابہ کے فتاویٰ پر رکھا ہے۔ وہ احادیث نقل کر کے ان سے (فقہی احکام کی) علتیں مستنبط کرتے ہیں اور صحابہ کے فیصلوں کا ذکر کر کے ان کے اقوال سے ان احکام کا مناط اخذ کرتے ہیں۔''

(۴۳) ''ابو حنیفة: حیاته وعصره، آراؤه وفقهه''، ص ۲۰۰

الدکتور بشریٰ الشقوری نے امام ابو یوسف کے منہج پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

تعتبر السنة النبوية المصدر الواسع الذي اعتمد عليه الامام ابو يوسف واهتم به اهتماما كبيرا فهما لمعانيها واستكشافا لغوامضها واستنباطا للاحكام الواردة فيها فقد كان حريصا على ذكر اسانيد الروايات التي اوردها في كتابه مستشعرا اهمية الاسناد وقيمته وذلك لما في ذكر الاسناد من فوائد تبرز اساسا اثناء الحكم على الرواية بالصحة او الضعف	''سنت نبویہ وہ وسیع ماخذ ہے جس پر امام ابو یوسف نے انحصار کیا ہے اور اس کے معانی کو سمجھنے، اس کے غوامض کو دریافت کرنے اور اس میں وارد احکام کا استنباط کرنے کے حوالے سے انھوں نے سنت کے ساتھ خاص اعتنا کیا ہے۔ ابو یوسف اسناد کی اہمیت اور مقام کو محسوس کرتے ہوئے اپنی کتاب میں نقل کردہ روایات کی اسانید درج کرنے کا خصوصی اہتمام کرتے ہیں، کیونکہ سند کا ذکر کرنے میں بہت سے فوائد ہیں جو روایت پر صحت یا ضعف کا حکم لگانے میں بنیاد کے طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔
كما استعان الامام بمذهب الصحابي في معرفة الاحكام الفقهية وفهم معاني الاحاديث فكتابه ''الخراج'' يعد سفرا مهما ضم بين دفتيه الكثير من اقوال الصحابة وفتاويهم بالاضافة الى اقوال التابعين وبهذا يكون الامام قد استفاد كثيرا من اقوال	اسی طرح امام صاحب نے فقہی احکام کی معرفت اور احادیث کے معانی کو سمجھنے میں صحابہ کے مذاہب سے بھی مدد لی ہے۔ ان کی کتاب الخراج ایک ایسا صحیفہ ہے جس میں صحابہ کے بہت سے اقوال اور فتاویٰ اور ان کے علاوہ تابعین کے اقوال بھی جمع ہیں۔ یوں امام صاحب نے صحابہ کے کثیر اقوال سے استفادہ کیا ہے اور احادیث کو سمجھنے اور ان میں وارد احکام کی تائید وتقویت کے لیے ان سے

(۴۴) ''ابو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه''، ص۱۷۴

الصحابة (رضی اللہ عنہم) واستعان بها فی فهم الاحادیث وتقویة الاحکام الواردة فیها لما فی اقوالهم من دلیل وحجة (۴۵)

مدد لی ہے، کیونکہ صحابہ کے اقوال دلیل اور حجت ہیں۔''

الرد علیٰ سیر الاوزاعی:

اس کتاب کا موضوع جہاد وسیر سے متعلق فقہی مسائل کے ضمن میں امام اوزاعی اور فقہائے عراق کی آرا کا باہمی تقابل اور ان میں ترجیح قائم کرنا ہے۔ امام ابو یوسف نے اس کتاب میں متعلقہ مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے اور فریقین کے موقف، مستدلات اور طرز استدلال کا ذکر کر کے علمی انداز میں اپنی ترجیح کو واضح کیا ہے۔

کتاب کا عنوان بتاتا ہے کہ امام صاحب جہاد وسیر کے باب میں امام اوزاعی کی بعض آرا سے اختلاف رکھتے ہیں اور اس کتاب میں ان پر تنقید کرتے ہوئے اپنے موقف کی قوت کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔ کتاب کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ بحث ومناقشہ کی تمام تر بنیاد متعلقہ مسئلے کے ضمن میں منقول احادیث وآ ثار ہی پر ہے اور یہ بات گویا بحث کے بنیادی نکتے کے طور پر تسلیم شدہ ہے کہ کسی بھی نقطہ نظر کی صحت یا عدم صحت کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے منقول روایات وآ ثار ہی کو حاصل ہے۔

الدکتور بشریٰ الشقوری نے اس کتاب کے مباحث کے اصولی پس منظر کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

لم یکن الاحتجاج بالسنة موضع نقاش فی ما سبق غیر ان بعد العهد وکثرة من تصدروا

''ما سبق میں سنت سے استدلال محل نزاع نہیں تھا، لیکن زمانی فاصلے اور حدیث کو روایت کرنے والوں کی کثرت اور جھوٹی احادیث

(۴۵) ''معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی''

(http://www.feqhweb.com/vb/t2136.html) ۱۲/جنوری ۲۰۱۳ء

لـروايتهـا وشيـوع الاحـاديـث المـكذوبة اوجد كثيرا من البلبلة والتشـويش الامر الذى ادى الى الاختلاف فى الاحتجاج ببعض انـواع الـحديـث كـالاحـاديث الـمـرسلة وخبـر الواحد او فى بعض الشروط التى ينبغى توفرها فى الـحديـث لكى يكون حجة فكان هذا مجال نقاش وحوار (۴۶)

کے شیوع کی وجہ سے بے حد اضطراب اور ذہنی انتشار پیدا ہو گیا جس کے نتیجے میں حدیث کی بعض انواع مثلاً حدیث مرسل یا خبر واحد سے استدلال کے ضمن میں یا ان شرائط کے حوالے سے جن کا پایا جانا حدیث کے حجت ہونے کے لیے ضروری ہے، اختلاف پیدا ہو گیا۔ چنانچہ یہی چیز مناقشہ اور مکالمہ کا موضوع تھی۔''

الآثار للشیبانی:

امام محمد نے اس کتاب میں فقہی مسائل سے متعلق ان روایات وآثار کو جمع کیا ہے جو انھیں اپنے کوفی اساتذہ اور فقہا ومشائخ کے واسطے سے پہنچی ہیں۔ یہ کتاب ایک ہزار کے قریب روایات کا مجموعہ ہے جن میں مرفوع احادیث کے علاوہ ایک بڑی تعداد صحابہ کے فتاویٰ اور تابعین کے اقوال کی ہے۔ کتاب کم وبیش تمام فقہی ابواب کا احاطہ کرتی ہے اور ہر باب کے اہم اور بنیادی مسائل پر مستقل عنوانات قائم کر کے ان کے تحت متعلقہ روایات نقل کی گئی ہیں۔ ہر مسئلے کے ضمن میں امام صاحب نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہ کا موقف بھی بیان کیا ہے اور اسی ضمن میں اپنی تائید یا اختلاف کا بھی ذکر کیا ہے۔

زیر بحث سوال کے تناظر میں دیکھا جائے تو امام محمد کی یہ تصنیف نہایت واضح طور پر اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ احناف کے فقہی مسلک کی بنیاد اصلاً رائے اور قیاس پر نہیں جو روایات وآثار کے منقول ذخیرے سے بالکل کٹا ہوا اور لاتعلق ہو، بلکہ انھوں نے بنیادی طور پر منقول روایات واقوال اور فتاویٰ ہی میں ترجیح وانتخاب کا طریقہ اختیار کیا ہے اور تمام بنیادی اور اہم مسائل میں ان

(۴۶) ''معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی''، حوالہ مذکورہ

کے نقطہ نظر کی تائید میں مرفوع احادیث یا صحابہ اور اکابر تابعین کے اقوال اور فتاویٰ موجود ہیں۔

الاستاذ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

قد جمع فيه الاحاديث والآثار التي كانت عند اهل العراق ورواها ابو حنيفة رضي الله عنه، وهو يتلاقى في كثير من مروياته مع كتاب الآثار لابي يوسف وكلاهما يعد مسندا لابي حنيفة، ولهما قيمة من حيث دلالتهما على مقدار اطلاع ابي حنيفة على الاحاديث وآثار الصحابة والتابعين ومقدار اعتماده في الاستدلال على الاثر والحديث وما يشترطه في الرواية ومن حيث دلالتهما على عماد المذهب الحنفي، اذ فيهما مجموع الاقضية والفتاوى التي اخذ فيها بالنص واستنبط العلل من ثناياها ثم قاس عليها وفرع الفروع واصل الاصول ووضع القواعد(۴۷)

''امام محمد نے اس میں ان احادیث اور آثار کو جمع کیا ہے جو اہل عراق کے ہاں موجود تھیں اور جنھیں امام ابوحنیفہ نے روایت کیا ہے۔ اس کتاب کی بہت سی مرویات ابو یوسف کی کتاب الآثار کے مطابق ہیں اور یہ دونوں کتابیں امام ابوحنیفہ کی مسند شمار ہوتی ہیں۔ ان دونوں کتابوں کی اس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ یہ احادیث اور آثار صحابہ وتابعین سے امام ابوحنیفہ کی واقفیت پر دلالت کرتی ہیں اور بتاتی ہیں کہ وہ استدلال میں آثار واحادیث پر کس قدر انحصار کرتے تھے اور روایت میں ان کی شرائط کیا تھیں۔ یہ دونوں کتابیں حنفی فقہ کی علمی بنیاد کو بھی واضح کرتی ہیں، کیونکہ ان میں وہ فیصلے اور فتوے جمع کیے گئے ہیں جن میں امام ابوحنیفہ نے نصوص کو اختیار کیا اور ان میں سے (احکام کی) علتیں مستنبط کیں اور پھر ان پر قیاس کرتے ہوئے فروع بھی مرتب کیں، اصول بھی وضع کیے اور قواعد بھی مقرر کیے۔''

الدکتور محمد الدسوقی نے اس کتاب کے منہج کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

---

(۴۷) ''ابو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه'' ص۲۱۶

وجمع الامام محمد السنن والاخبار الماثورة التی کانت لدی اهل العراق فی کتابه الاثار وقد رواه عن ابی حنیفة ...... ومنهج محمد فی هذا الکتاب یقوم علی ایراد السنن والاخبار وآراء الصحابة والتابعین وبخاصة ابراهیم النخعی طوعا للتبویب الفقهی ...... والاحادیث فی الآثار منها المسند والمرسل والمرفوع والموقوف والمقطوع، ولا یکتفی محمد بذکر هذه الاحادیث والاخبار دون ان ینبه علی الرای الذی یاخذ به او یخالفه ...... ولکتاب الآثار قیمة علمیة من حیث دلالته علی مقدار اطلاع ابی حنیفة علی الاحادیث وآثار الصحابة والتابعین، وایضا علی کثرة الشیوخ الذین روی عنهم هذا الامام الجلیل ...... کتاب الآثار بالنسبة لابی حنیفة وثیقة

''امام محمد نے اہل عراق کے ہاں موجود سنن اور اخبار ماثورہ کو اپنی کتاب الآثار میں جمع کیا ہے اور اسے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے۔ ......اس کتاب میں امام محمد کا منہج سنن، اخبار اور آرائے صحابہ وتابعین، بالخصوص ابراہیم نخعی کی آرا کو فقہی ابواب کے مطابق بیان کرنے پر قائم ہے۔ ...... کتاب الآثار میں بیان کردہ احادیث میں سے کچھ مسند ہیں، کچھ مرسل، کچھ موقوف اور کچھ مقطوع۔ امام محمد ان احادیث واخبار کو صرف بیان کر دینے پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ جو رائے اختیار کرتے ہیں یا جس کی مخالفت کرتے ہیں، اس سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ ...... کتاب الآثار کی اس لحاظ سے بڑی قدر وقیمت ہے کہ اس کتاب سے احادیث اور آثار صحابہ وتابعین سے امام ابوحنیفہ کی آگاہی کے بارے میں معلوم ہوتا ہے۔ نیز اس سے امام ابوحنیفہ کے ان کثیر شیوخ کا پتہ چلتا ہے جن سے اس جلیل القدر امام نے روایت کی ہے۔ ......امام ابوحنیفہ کے حوالے سے کتاب الآثار ایک علمی دستاویز ہے جو احادیث وآثار کے بارے میں ان کی وسیع معرفت کی آئینہ دار ہے۔''

علمية تؤكد معرفته الواسعة
بالاحاديث والاخبار (۴۸)

الموطاللشیبانی:

الموطا بنیادی طوران روایات پرمبنی ہے جوامام محمد نے اپنے استاذ امام مالک سے روایت کی ہیں۔امام صاحب نے ان مرویات کے علاوہ کچھ مزید روایات بھی اس میں درج کی ہیں جن کی تعداد مولانا عبدالحئ لکھنوی کے بیان کے مطابق ۱۷۵ ہے، جبکہ الدکتور محمد الدسوقی نے اس سے اختلاف کیا ہےاور کہا ہے کہ ایسی روایات کی تعداد ۱۰۰ ہے۔(۴۹) مزید برآں امام صاحب نے اس کتاب میں امام مالک کی مرویات درج کرنے پر اکتفا نہیں کی، بلکہ اپنی تعلیقات اور ترجیح وتجزیہ کے ذریعے سے اس میں فقہی آرا کے تقابلی مطالعہ کا رنگ پیدا کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ بدیہی طور پران کا رجحان عمومی طور پرفقہی مسائل میں اہل عراق کی آرا کو ترجیح دینے کی طرف ہے جن کو وہ دلائل کی رو سے راجح سمجھتے ہیں۔یوں احناف کے منہج استدلال میں احادیث وآثار کی مرکزیت کے پہلو سے 'الموطا' غیر معمولی قدر وقیمت کی حامل ہےاوراس حوالے سے ائمہ احناف کے طرزفکراوررجحان کے نمایاں پہلوؤں پرروشنی ڈالتی ہے۔

الموطا کے منہج تصنیف پرروشنی ڈالتے ہوئے الدکتور محمد الدسوقی لکھتے ہیں:

---

(۴۸) ''الامام محمد بن الحسن الشیبانی واثرہ فی الفقہ الاسلامی''،ص۱۶۶،۱۶۷

(۴۹) عبدالحئ لکھنوی،مقدمہ ''موطا الامام مالک''،۱/۱۴۱

اس پہلو سے اہل علم کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا 'الموطا' کو امام مالک کی موطا کی ایک روایت قرار دینا چاہیے یا امام محمد کی ایک مستقل بالذات تصنیف کا درجہ دینا چاہیے۔عمومی طور پر اہل علم نے اسے امام مالک کی موطا ہی کی ایک روایت شمار کیا ہے، تاہم بعض اہل علم متعدد قرائن وشواہد کی بنا پر یہ نقطہ نظر رکھتے ہیں کہ امام محمد کی یہ کتاب درحقیقت امام مالک کی موطا کے مقابلے میں ایک متوازی تالیف کا درجہ رکھتی ہے جس میں امام مالک کی فقہی آرا کے برعکس اہل کوفہ کی آرا کو ترجیح دینا پیش نظر ہے۔(دیکھیے: نذیر حمدان،''الموطآت للامام مالک''، ص۹۵-۹۹)

محمد لم یرو ما سمع من مالك فحسب، فقد اضاف الی ما سمعه روایات اخری غیر روایات مالك وخصوصا روایات بعض علماء الحجاز واهل العراق، وکثیرا ما یعلق برایه مخالفا او موافقا لمالك او غیره معبرا عن ذلك بقوله: وبه ناخذ، وعلیه عمل الامة، وهو الصحیح، وهو الظاهر ...... وتعلیقات محمد تمتاز بالدقة والایجاز کما تنای عن العصبیة ولهذا کان لا یوافق ابا حنیفة فی بعض آرائه ویاخذ برای مالك او غیره من فقهاء المدینة (۵۰)

''امام محمد نے صرف امام مالک سے روایت کردہ احادیث کو بیان کرنے پر ہی اکتفا نہیں کی، بلکہ روایات مالک کے ساتھ دیگر روایات، بالخصوص علمائے حجاز وعراق سے سماعت کردہ روایات کا بھی اس میں اضافہ کر دیا ہے۔ بیشتر اوقات وہ زیر بحث مسئلے پر امام مالک کی رائے کے حق میں یا اس کے خلاف ان الفاظ سے اپنا تبصرہ بھی درج کرتے ہیں کہ ''ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، اسی پر امت کا عمل ہے، یہی صحیح ہے، یہی ظاہر ہے۔'' ...... امام محمد کے تبصروں میں دقت نظر اور اختصار کے ساتھ ساتھ بے تعصبی نمایاں ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی بعض آرا میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہوئے امام مالک یا دیگر فقہائے مدینہ کی رائے اختیار کر لیتے ہیں۔''

کتاب الاصل للشیبانی

امام محمد کی یہ کتاب ''المبسوط'' کے نام سے بھی معروف ہے اور ان کی جملہ تصانیف میں سب سے زیادہ مفصل اور مبسوط تصنیف ہے۔ امام محمد نے اس تصنیف میں فقہی مسائل سے متعلق امام ابوحنیفہ کے ساتھ اپنے مذاکروں کی روداد نقل کی ہے اور زیر بحث مسئلے سے متعلق ائمہ احناف کے باہمی اختلافات اور ان کے دلائل کا بھی ذکر کیا ہے۔

کتاب کا اصل موضوع احادیث وآثار کی روایت نہیں، بلکہ قیاسی واستنباطی مسائل سے متعلق

(۵۰) ''الامام محمد بن الحسن الشیبانی واثرہ فی الفقه الاسلامی''، ص ۱۷۱

امام ابوحنیفہ کے فتووں کی علمی تفہیم ہے۔ اس کے باوجود کتاب میں مرفوع احادیث، صحابہ کے فتاویٰ اور تابعین کے آثار کا ایک بڑا ذخیرہ منقول ہے جن کی تعداد بعض تحقیقات کے مطابق سولہ سو (۱۶۰۰) سے متجاوز ہے۔(۵۱)

الحجۃ علیٰ اہل المدینۃ:

امام محمد کی یہ تصنیف امام ابویوسف کی 'الرد علیٰ سیر الاوزاعی' کی طرز کی ہے اور اس میں وسیع تر دائرے میں فقہی مسائل ومباحث سے متعلق فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کی آرا کا موازنہ کیا گیا اور اس ضمن میں اہل مدینہ کے موقف اور استدلال کی کمزوری کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ استدلال واستنباط میں روایات کی مرکزیت اور اہمیت کے مسلم ہونے کا جو نکتہ ائمہ احناف کی باقی تصانیف سے واضح طور پر سامنے آتا ہے، 'الحجۃ علیٰ اہل المدینۃ' میں بھی اسی قوت کے ساتھ دکھائی دیتا ہے، بلکہ اہل مدینہ کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے امام محمد نے بے شمار مقامات پر بنیادی نکتہ ہی یہ اٹھایا ہے کہ اہل مدینہ ایک مسئلے میں احادیث اور صحابہ کے آثار واقوال خود نقل کرنے کے باوجود ان سے متعارض رائے اختیار کر لیتے اور متعلقہ روایات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔

الدکتور محمد الدسوقی لکھتے ہیں:

ویقوم منهج هذا الكتاب على ذكر راى ابى حنيفة فى صدر كل باب، يليه راى اهل المدينة وادلته، ثم يناقش محمد هؤلاء ان كان رايهم لديه يحتاج الى مناقشة، وهو فى حواره العلمى يعتمد على العقل والنقل، يسوق

"اس کتاب کا منہج یہ ہے کہ ہر باب کے آغاز میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے بیان کی جاتی ہے۔ اس کے بعد اہل مدینہ کی رائے اور ان کے دلائل کا بیان ہوتا ہے۔ پھر اگر ان کی رائے مناقشہ ومکالمہ کی متقاضی ہو تو امام محمد ان کا تجزیہ بھی کرتے ہیں۔ وہ اپنے علمی مکالمے کی بنیاد عقل ونقل پر رکھتے ہیں اور منطقی دلائل پیش

(۵۱) کتاب سے متعلق تاریخی معلومات کے لیے الدکتور الدسوقی کی کتاب کے علاوہ دیکھیے: کتاب الاصل للشیبانی پر مقدمۃ التحقیق از الدکتور محمد بوینوکالن۔

الحجة المنطقية ويورد بعدها الآثار والاخبار التى تدعمها، ومع قيام هذه المناقشة على العقل والنقل فانها كانت تتسم احيانا بشیء من الحدة، يبدو ذلك فى اتهام اهل المدينة بعدم التدقيق مثل قوله فى الرد عليهم فى ذهابهم بوجوب مسح الخفين ظاهرهما واسفلهما: "وكيف قال هذا اهل المدينة فما نعلم احدا يبصر شيئا يتكلم بهذا"، ولا جدال فى ان العبارة الاخيرة تحمل مسحة من العنف فى المناقشة، كذلك تبدو هذه الحدة فى اتهامهم بالتناقض فى آرائهم لانهم يجهلون الآثار او يعرفونها ولا يعملون بها، وايضا يجهلون آراء فقهائهم التى كان محمد يستدل بها فى بعض الاحيان(۵۲)

کرنے کے بعد اس کی تائید میں آ ثار واخبار بھی درج کرتے ہیں۔

اس علمی مکالمے کے عقل ونقل پر مبنی ہونے کے باوجود کبھی کبھی اس گرمی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔مثلاً وہ اہل مدینہ کو گہرا غور وفکر نہ کرنے کا الزام دیتے ہیں، چنانچہ اہل مدینہ کے اس مسلک کا رد کرتے ہوئے کہ موزوں پر ان کے اوپر اور نیچے سے مسح کرنا واجب ہے، فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ نے یہ بات کیسے کہی؟ ہمیں نہیں معلوم کہ کوئی شخص جو ذرا سی بصیرت رکھتا ہو، وہ ایسی بات کیسے کرسکتا ہے۔ بلاشبہ یہ آخری عبارت مناقشہ ومکالمہ میں سختی اور شدت کا تاثر لیے ہوئے ہے۔

اسی طرح اہل مدینہ پر ان کی آرا میں تناقض پائے جانے کے اعتراض میں بھی یہ سختی نظر آتی ہے، جس کی وجہ (ان کی رائے میں یہ ہے) کہ وہ آ ثار سے ناواقف ہیں یا آ ثار کو جانتے تو ہیں مگر ان پر عمل نہیں کرتے۔ نیز وہ اپنے فقہا کی ان آرا سے بے خبر ہوتے ہیں جن سے امام محمد بعض اوقات استدلال کرتے ہیں۔"

مزید لکھتے ہیں:

(۵۲) "الامام محمد بن الحسن الشيبانى واثره فى الفقه الاسلامى"، ص۱۷۲

ويعد كتاب الحجة اكثر كتب محمد الفقهية اشتمالا على الاحاديث والاخبار مع صغر حجمه بالنسبة للاصل، وذلك ان منهج تاليف هذا الكتاب كان يفرض عليه الاكثار من الاحاديث والاخبار دون اهتمام بتفريع المسائل، فهو في مناقشته لاهل المدينة كان يحاول ان يثبت لهم ان اهل العراق لا يقلون عنهم معرفة بالسنن والآثار ان لم يكونوا اكثر معرفة بها، ولذا كان في مناقشته يشير الى الاحتجاج بالاحاديث وانه يعرف الكثير منها وان اهل المدينة لا يعرفون الآثار او يعرفونها ويتركونها وان ظنوا غير ذلك، فهو مثلا يقول في باب المرور بين يدي المصلي: "ولو اردنا ان نحتج عليهم باحاديث كثيرة من الاحاديث في هذا ونحوه لاحتججنا بها عليهم ولكن

”حجم کے لحاظ سے چھوٹی ہونے کے باوجود امام محمد کی فقہی کتب میں سے کتاب الحجۃ سب سے زیادہ احادیث وآثار کی حامل شمار ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب کی غرض تالیف کا تقاضا تھا کہ امام صاحب تفریع مسائل کے اہتمام کے بجائے کثرت سے احادیث وآثار نقل کرتے۔ چنانچہ اہل مدینہ کے ساتھ بحث ومناظرہ میں وہ ان کے سامنے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اہل عراق معرفت سنن وآثار میں ان سے زیادہ نہیں تو کم بھی نہیں ہیں، اس لیے وہ بحث ومباحثہ کے دوران میں احادیث کو بطور دلیل پیش کرتے اور اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وہ احادیث کے ایک بڑے ذخیرے کا علم رکھتے ہیں، جبکہ اہل مدینہ آثار کا علم ہی نہیں رکھتے یا پھر جان بوجھ کر انھیں ترک کر دیتے ہیں۔ مثلاً نمازی کے آگے سے گزرنے کے مسئلہ میں امام موصوف فرماتے ہیں کہ ”اگر ہم چاہیں تو اس مسئلے میں وارد ہونے والی بہت سی احادیث کے ذریعے سے ان کے خلاف حجت قائم کر سکتے ہیں، لیکن انھی کی بیان کردہ احادیث کو بطور دلیل پیش کرنا ان پر حجت قائم کرنے میں زیادہ موثر ہے۔“

احتجاجنا باحاديثهم اوجب فى الحجة عليهم" ويقول فى باب المسح على الخفين: "الآثار فى المسح للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها كثيرة معروفة، وما كنت اظن احدا ممن نظر فى الفقه يشكل عليه الآثار فى هذا" فهذه النصوص ونحوها وردت فى مواطن عديدة من الحجة وهى فى ما ارى تعبر عن احساس محمد نحو الرد على الزعم الشائع لدى اهل الحجاز بان بضاعة اهل العراق من الحديث قليلة وانهم يفرطون فى استعمال الراى، لهذا اشتمل كتاب الحجة على طائفة من الاحاديث والاخبار تكاد تتساوى مع ما ذكره محمد فى كتاب الآثار(۵۳)

باب المسح علی الخفین میں امام موصوف فرماتے ہیں کہ "مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کے لیے تین دن رات مسح کرنے کے بارے میں بہت سے مشہور ومعروف آثار ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ جو شخص بھی فقہ پر نظر رکھتا ہے، اس کے لیے اس مسئلے میں آثار کا معاملہ مشتبہ ہوسکتا ہے۔"

یہ اور اس قسم کی نصوص کتاب الحجۃ میں متعدد مقامات پر آئی ہیں۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں، یہ عبارات اہل حجاز کے ہاں عام اس بے بنیاد دعوے کے جواب میں امام محمد کے احساسات کی ترجمان ہیں کہ اہل عراق حدیث کے معاملے میں کم مایہ ہیں اور رائے کے استعمال میں حد سے تجاوز کرتے ہیں۔ اسی بنا پر کتاب الحجۃ احادیث واخبار کے اتنے بڑے حصے پر مشتمل ہے جو کتاب الآثار میں امام موصوف کی بیان کردہ احادیث وروایات کے تقریباً مساوی ہے۔"

روایات وآثار سے اعتنا کے ایک اور پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے الدکتور بشریٰ نے لکھا ہے:

اعتنى الامام محمد بعلم

"امام محمد نے علم الرجال پر خاص طور پر توجہ

(۵۳) "الامام محمد بن الحسن الشيبانى واثره فى الفقه الاسلامى"، ص۲۷۷

الرجال عناية خاصة فاهتم بنقد الاسانيد والتفتيش عن رجالها لما للرواة من اهمية في نقل الاحاديث وتبليغ الآثار، ثم ان ثمرة عناية الامام محمد بن الحسن بالاسانيد ونقدها تجلت بالخصوص في مسالة الترجيح حيث ينظر في رجال الاسناد بدقة وتفحص لمعرفة مدى ثقتهم وصحة سماعهم لترجيح الرواية او ردها(۵۴)

مرکوز کی ہے اور اسانید کی نقد وجرح اور ان کے راویوں کے حالات کی تحقیق کا اہتمام کیا ہے، کیونکہ احادیث کو نقل کرنے اور آثار کو آگے پہنچانے میں راویوں کی بڑی اہمیت ہے۔ اسانید اور ان کی چھان پھٹک کے حوالے سے امام محمد کے خاص اہتمام کا ثمرہ وہاں ظاہر ہوتا ہے جہاں دقت نظر اور تفحص کے ساتھ سند کے راویوں کے حالات پر غور کیا جاتا ہے تاکہ روایت کو قابل ترجیح یا قابل رد قرار دینے کے لیے یہ معلوم کیا جا سکے کہ راویوں کا پایہ اعتبار کیا ہے اور کیا ان کا سماع ثابت ہے یا نہیں۔''

السیر الکبیر والسیر الصغیر

یہ دونوں کتابیں جنگ اور مابعد جنگ کے احکام سے متعلق ہیں اور فقہی نقطہ نظر سے بلند پایہ اور عالمی شہرت کی حامل تصانیف ہونے کے ساتھ ساتھ موضوع سے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور فیصلوں اور عہد صحابہ وتابعین کی جنگوں میں سامنے آنے والے فقہی نظائر کا بھی ایک جامع اور قیمتی ذخیرہ اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔

الدکتور محمد الدسوقی نے اس پہلو کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وفي كتابي السير الصغير والكبير جملة من الاحاديث والآثار لا باس بها، وقد اسلفت انه نسب الى الاوزاعي انه قال لما نظر في

''السیر الکبیر اور السیر الصغیر، دونوں کتابوں میں احادیث وآثار کا بہت سا مواد ایسا ہے ہے۔ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام اوزاعیؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ جب انھوں

---

(۵۴) ''معالم الفكر الاصولي قبل الامام الشافعي''، حوالہ سابق

السیر الکبیر: ''لولا ما ضمنه من الاحادیث لقلت انه یضع العلم من عند نفسه''، واذا کنت قد انتهیت الی ان الاوزاعی لم یطلع علی السیر الکبیر وان ما نسب الیه غیر صحیح فانه یظل له قیمته فی الدلالة علی معرفة محمد بالاحادیث وانه ضمن هذا الکتاب طائفة کثیرة منها ...... ان محمدا روی فی کتابیه نحو خمسمائة اثر اغلبها احادیث (۵۵)

نے السیر الکبیر دیکھی تو یہ تبصرہ کیا کہ ''اگر امام محمد اس میں احادیث درج نہ کرتے تو میں کہتا کہ وہ اپنے پاس سے علم کی باتیں وضع کر لیتے ہیں۔'' میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ امام اوزاعیؒ نے یہ کتاب نہیں دیکھی تھی اور اس قول کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے، تاہم اس بات پر دلالت کرنے میں اس قول کی قدر و قیمت برقرار رہتی ہے کہ امام محمد کو احادیث کی معرفت حاصل تھی اور انھوں نے اس میں احادیث کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع کر دیا۔ ...... امام محمدؒ نے اپنی ان دونوں کتابوں میں تقریباً پانچ صد آثار روایت کیے ہیں جن کی غالب تعداد احادیث پر مشتمل ہے۔''

الدکتور بشریٰ الشقوری لکھتی ہیں:

وقد اعتمد الشیبانی فی ذلك کله علی القرآن والاحادیث التی قیلت فی مغازی الرسول علی اثر حوادث معینة وقعت وعلی الاحکام التی وقعت اثناء حروب المسلمین وفتوحهم کما اعمل القیاس فی احایین

''ان تمام مسائل کے بیان میں شیبانی نے قرآن مجید پر اور ان احادیث پر انحصار کیا ہے جو عہد نبوی کی جنگوں میں رونما ہونے والے متعین واقعات کے موقع پر کہی گئیں۔ اسی طرح ان احکام پر بنیاد رکھی گئی ہے جو مسلمانوں کی جنگوں اور فتوحات کے دوران میں پیش آئے۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے بہت

(۵۵) ''الامام محمد بن الحسن الشیبانی و اثره فی الفقه الاسلامی''، ص ۲۷۷، ۲۷۸

کثیرۃ[۵۶]

سے مقامات پر قیاس سے بھی کام لیا ہے۔''

ائمہ احناف کی مذکورہ تمام تصانیف پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے فقہی طرز فکر میں احادیث وآثار نہایت بنیادی اہمیت رکھتے ہیں، بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ احناف کے علمی مستدلات بنیادی طور پر احادیث وآثار ہی سے عبارت ہیں۔ ان کے ہاں احادیث اور رائے وقیاس کے باہمی تعلق کی نوعیت وہی ہے جو جمہور صحابہ وتابعین کے ہاں مسلم ہے، جبکہ اجتہاد واستنباط میں آثار سے گریز کرنے، ان کو اہمیت نہ دینے یا رائے اور قیاس کو ان پر ترجیح دینے کی کوئی ادنیٰ جھلک بھی اس پورے مواد میں دکھائی نہیں دیتی۔

جلیل القدر حنفی اصولی فخر الاسلام بزدوی نے اس حوالے سے امام محمد کا قول نقل کیا ہے کہ:

لا یستقیم الحدیث الا بالرای ولا یستقیم الرای الا بالحدیث حتی ان من لا یحسن الحدیث او علم الحدیث ولا یحسن الرای فلا یصلح للقضاء والفتوی وقد ملا کتبه من الحدیث[۵۷]

''امام محمد نے ادب القاضی میں فرمایا ہے کہ نہ تو حدیث کو رائے کے بغیر صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے اور نہ حدیث کے بغیر محض رائے درست ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جو شخص حدیث یا علم حدیث کو اچھی طرح نہ جانتا ہو اور رائے پر بھی مہارت نہ رکھتا ہو، وہ قاضی یا مفتی بننے کا اہل نہیں۔ امام محمد نے اپنی کتابوں کو احادیث سے بھر دیا ہے۔''

الاستاذ ابو زہرہ لکھتے ہیں:

بین یدی القارئ کتاب الآثار لابی یوسف وکتاب الآثار لمحمد رضی الله عنهما، وان

''ابو یوسف کی کتاب الآثار اور محمد رضی اللہ عنہما کی کتاب الآثار قاری کے سامنے ہیں۔ ان دونوں کتابوں پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے ہی

---

(۵۶) ''**معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی**''، حوالہ سابق

(۵۷) ''**کنز الوصول الیٰ معرفة الاصول**''، ۵/۱

نظرة عاجلة لهذين الكتابين تری القارئ كيف كان ابوحنيفة يقبل احاديث الآحاد ويرويها ويبنی فقهه عليها، ياخذ بنصها ويستخرج علل الاحكام من بين ثناياها ثم يقيس عليها(۵۸)

قاری کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ابوحنیفہ کیسے اخبار آحاد کو قبول کرتے، انھیں روایت کرتے اور ان پر اپنی فقہ کی بنیاد رکھتے تھے۔ وہ ان کے الفاظ کو لے کر ان کے اندر سے احکام کی علتیں مستنبط کرتے تھے اور پھر اس پر قیاس کرتے تھے۔''

مولانا محمد حنیف ندوی نے اسی نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''امام محمد سے دو طرح کی کتابیں منقول ہیں: ایک جو ظاہر الروایۃ سے منسوب ہیں جیسے مبسوط، الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، کتاب السیر الکبیر، کتاب السیر الصغیر اور الزیادات۔ دوسرے نوادر، جیسے کتاب الامالی یا کیسانیات وغیرہ اور ان سب میں اپنے مسلک کی تائید میں احادیث وآثار ہی کو پیش کیا گیا ہے۔''(۵۹)

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ ائمہ احناف کے منہج اجتہاد اور ان کے علمی مآخذ میں احادیث وآثار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے اور امام ابوحنیفہ کے براہ راست تلامذہ کی تصنیف کردہ کتب میں استدلال واستنباط کی اصل بنیاد احادیث وآثار ہی پر رکھی گئی ہے۔ ان تصانیف کے مواد اور طرز استدلال کا جائزہ لینے سے یہ حقیقت واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ احادیث وآثار کی اہمیت کے ضمن میں احناف اور ائمہ حدیث کے نقطہ نظر میں اصولی طور پر کوئی فرق نہیں اور ائمہ حدیث کی طرح فقہائے احناف کے ہاں بھی روایات وآثار کو اجتہاد واستنباط کا بنیادی ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔

---

(۵۸) ''ابو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه''، ص۲۷۵

(۵۹) ''مسئلہ اجتہاد''، ص۶۱۔

احادیث کو قیاس پر ترجیح دینے کے نظائر

فقہائے احناف کے منہج اجتہاد پر اٹھائے جانے والے اعتراضات میں سے رائے اور قیاس کو احادیث وآثار پر فوقیت دینے کا اعتراض، جیسا کہ عرض کیا گیا، سب سے اہم اور نمایاں ہے اور ان کے معاصرین میں یہ تاثر عام ملتا ہے کہ اہل عراق کے ہاں احادیث وآثار کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو ترجیح دینے کی ایک عمومی روش پائی جاتی ہے۔

تاہم ائمہ احناف کے منہج استدلال کے براہ راست مطالعہ سے اس تاثر کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ حدیث وسنت کی اہمیت اور مقام مرتبہ اور رائے وقیاس کے مقابلے میں اس کے مقدم ہونے کے ضمن میں نہ صرف یہ کہ ائمہ احناف سے واضح، صریح اور غیر مبہم تصریحات منقول ہیں، بلکہ ان کے اصولِ اجتہاد میں بھی اس بنیادی رجحان کی جھلک بے حد نمایاں طور پر دیکھی جا سکتی ہے۔ اس خیال یا تاثر کی کوئی تائید ائمہ احناف کے اپنے موقف اور منہج اجتہاد سے نہیں ہوتی کہ وہ قابل اطمینان روایات کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں یا یہ کہ ان کے ہاں روایات کو نظر انداز کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس فقہی مسائل پر بحث کے دوران میں فقہائے احناف کے ہاں اس اصول کی تصریحات جا بجا ملتی ہیں کہ کسی مسئلے میں حدیث اور اثر کے ہوتے ہوئے رائے اور قیاس کی نہ کوئی گنجائش ہے اور نہ ضرورت۔ مثال کے طور پر زندہ جانور کو ادھار فروخت کرنے کی بحث میں امام محمد لکھتے ہیں:

قد جاء ت فی عدم جواز بیع الحیوان نسیئة آثار کثیرة لا یحتاج معها الی نظر وقیاس (٦٠)

"جانور کو ادھار فروخت کرنے کے عدم جواز سے متعلق بہت سی روایات منقول ہیں جن کے ہوتے ہوئے رائے اور قیاس کی ضرورت نہیں۔"

اسی طرح ایک اور بحث میں لکھتے ہیں:

والآثار فی ذلك اکثر من ان یحتاج فیها الی رای (٦١)

"اس مسئلے میں آثار اتنی کثرت سے مروی ہیں کہ رائے کی طرف رجوع کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔"

سرخسی نے اس ضمن میں احناف کے فقہی اصول کی وضاحت یوں کی ہے:

ان القیاس لا یصلح معارضا للخبر الواحد عندنا ولهذا اخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة فی الصلاة وترکنا القیاس به وابوحنیفة اخذ بخبر الواحد فی الوضوء بنبیذ التمر وترك القیاس به (٦٢)

"ہمارے نزدیک قیاس خبر واحد کے معارض نہیں ہوسکتا۔ اسی لیے ہم نے اس خبر واحد کو اختیار کیا ہے جو نماز میں قہقہہ لگانے پر وضو کو واجب کرتی ہے، جبکہ قیاس کو ترک کردیا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ نے کھجور کی نبیذ سے وضو کرنے کے متعلق خبر واحد کو اختیار کیا ہے جبکہ قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔"

ائمہ احناف کے ہاں رائے اور قیاس کو احادیث وآثار کے مقابلے میں ترجیح حاصل ہونے کے مفروضے یا الزام کی تردید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ ان کی آرا میں جا بجا ایسی مثالیں موجود ہیں جہاں وہ اپنے طے شدہ اصول کے مطابق کسی مسئلے میں رائے اور قیاس کو حدیث یا کسی صحابی کے فتوے کے پیش نظر ترک کرتے ہوئے اپنی رائے کی بنیاد ماثور روایات واقوال پر رکھتے

(٦٠) "الحجة علیٰ اهل المدینة"، ۲/۴۸۱، ۴۸۲

(٦١) نفس المصدر، ۳/۴۱۰

(٦٢) "اصول السرخسی"، ۱/۱۴۴، ۱۴۵

ہیں اوراس بات کی باقاعدہ تصریح کرتے ہیں کہ ان کے فہم کے مطابق اس مسئلے میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا، لیکن انھوں نے حدیث یا کسی صحابی کے فتوے کے پیش نظر قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حدیث پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی ہے۔

ذیل کی سطور میں فقہ حنفی کی امہات کتب سے اس نوعیت کی چند اہم مثالوں کی مدد سے احناف کے ہاں اس اصول کی اہمیت اور اس کے دائرۂ انطباق کی وسعت کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی:

۱۔ امام ابوحنیفہ کی مشہور رائے ہے کہ نماز کی حالت میں ہنسنے سے نماز کے ساتھ ساتھ وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ امام محمد نے اس ضمن میں امام صاحب کے ساتھ اپنا درج ذیل مکالمہ نقل کیا ہے:

قلت: لم كان الضحك عندك هكذا والضحك والكلام في القياس سواء؟ قال: اجل ولكني اخذت في الضحك بالاثر الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (۶۳)	”میں نے پوچھا کہ آپ کے نزدیک ہنسنے کا حکم یہ کیوں ہے، جبکہ قیاس کے اعتبار سے ہنسنے اور کلام کرنے کا حکم ایک ہونا چاہیے (یعنی جیسے نماز میں کلام کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اسی طرح ہنسنے سے بھی وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے)۔ امام صاحب نے کہا کہ ہاں، لیکن میں نے ہنسنے کے معاملے میں اس حدیث کو اختیار کیا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔“

امام محمد نے بھی اس ضمن میں یہی استدلال پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

لولا ما جاء من الآثار كان القياس على ما قال اهل المدينة ولكن لا قياس مع اثر وليس ينبغي الا ان ينقاد للآثار (۶۴)	”اگر روایات منقول نہ ہوتیں تو قیاس کا تقاضا وہی تھا جو اہل مدینہ کہتے ہیں، لیکن روایت کے ہوتے ہوئے قیاس کی کوئی حیثیت نہیں اور احادیث کے سامنے سر تسلیم خم

(۶۳) ”کتاب الاصل“، ۱۶۶/۱۔

کر دینا ہی مناسب طریقہ ہے۔''

۲۔روزے کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے قضا کے واجب ہونے کے مسئلے میں لکھتے ہیں:

ان هذا لا ينبغي ان يوخذ بالراى للآثار التى جاء ت مما لا يقدر على رده احد وقال ابو حنيفة : لولا ما جاء فى هذا من الآثار لامرت بالقضاء(۶۵)

''اس معاملے میں قیاس پر عمل کرنا روا نہیں، کیونکہ ایسی روایات منقول ہیں جن کو کوئی بھی شخص رد نہیں کر سکتا۔ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ اگر اس مسئلے سے متعلق احادیث مروی نہ ہوتیں تو میں (قیاس کی رو سے) روزہ قضا کرنے کو لازم قرار دیتا۔''

۳۔امام ابوحنیفہ کی رائے یہ تھی کہ اگر کپڑے پر منی لگ جائے تو خشک ہونے کے بعد اسے کھرچ کر صاف کر دینا کافی ہے، لیکن خون یا پاخانے وغیرہ کو رگڑ کر صاف کرنا کافی نہیں، بلکہ اسے دھونا ہوگا۔ امام محمد نے اس ضمن میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ اپنا مکالمہ یوں نقل کیا ہے:

قلت : فان اصاب الثوب دم او عذرة فحكها؟ قال: لا يجزيه ذلك، قلت : من اين اختلفا؟ قال : هما فى القياس سواء غير انه جاء فى المنى اثر فاخذنا به(۶۶)

''میں نے پوچھا کہ اگر کپڑے کو خون یا پاخانہ لگ جائے اور آدمی اسے رگڑ کر صاف کر دے تو؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس سے کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ میں نے پوچھا کہ منی اور خون وغیرہ کے حکم میں یہ فرق کیوں ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ قیاس کی رو سے تو ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے، لیکن منی کے متعلق ایک روایت آئی ہے، اس لیے ہم نے اس کو اختیار کیا ہے۔''

---

(۶۴) ''الحجة علىٰ اهل المدينة''، ۲۰۴/۱

(۶۵) نفس المصدر ۳۹۲/۱

(۶۶) ''كتاب الاصل''، ۶۷/۱

۴۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر آدمی نماز کی حالت میں جان بوجھ کر وضو توڑ دے تو اسے نئے سرے سے نماز ادا کرنی ہوگی، جبکہ اگر بلا ارادہ و اختیار ایسا ہو جائے تو وہ جتنی نماز پڑھ چکا ہو، اس کو شمار کرتے ہوئے وضو کرنے کے بعد باقی ماندہ نماز ادا کر لے۔ امام محمد اس ضمن میں لکھتے ہیں:

قلت : ولم يكون عليه في العمد ان يستقبل ولا يكون في ما سبقه ولم يملكه؟ قال : لان الاثر والسنة جاء في ما سبقه ان يتوضا ويبني على ما مضى (٦٧)	''میں نے پوچھا کہ عمداً وضو توڑنے کی صورت میں اس پر کیوں لازم ہے کہ وہ نئے سرے سے نماز ادا کرے جبکہ بلا اختیار وضو ٹوٹنے کی صورت میں ایسا کیوں ضروری نہیں؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ کیونکہ بلا اختیار وضو ٹوٹ جانے کی صورت میں حدیث اور سنت وارد ہوئی ہے کہ وہ وضو کر کے باقی ماندہ نماز ادا کر لے۔''

۵۔ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دو آدمی مل کر ایک آدمی کا ہاتھ کاٹ دیں تو قصاص میں ان دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، بلکہ ان دونوں سے مشترکہ طور پر دیت وصول کی جائے گی۔ امام محمد اس ضمن میں احناف کے استدلال کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولا يقطع يدان بيد واحدة وليس هذا كالنفس واذا اجتمع رجلان على قطع يد رجل عمدا كانت عليهما الدية في اموالهما وكذلك العينان والرجلان ولولا الاثر والسنة لم يقتل اثنان بواحد فاخذنا في النفس بما جاء من الاثر والسنة	''ایک ہاتھ کے بدلے میں دو ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ اس کا حکم انسانی جان سے مختلف ہے۔ اگر دو آدمی مل کر جان بوجھ کر ایک آدمی کا ہاتھ کاٹ دیں تو اس کی دیت ان دونوں کے مال سے (مشترکہ طور پر) وصول کی جائے گی۔ یہی حکم دونوں آنکھوں اور دونوں پاؤں کا ہے۔ اگر حدیث اور سنت نہ ہوتو (قیاس کی رو سے) ایک آدمی کے بدلے

(٦٧) ''كتاب الاصل''، ۱/۱۶۴

واخذنا فی ما دون النفس بالقیاس (۶۸)	میں دو آدمیوں کو بھی قتل نہیں کیا جانا چاہیے۔ چنانچہ ہم نے انسانی جان کے معاملے میں اس بات کو اختیار کیا ہے جو حدیث وسنت میں وارد ہوئی ہے، جبکہ جان سے کم تر (یعنی اعضاء) کے نقصان کی صورت میں قیاس پر عمل کیا ہے۔''

۶۔'اعتدی'(تم عدت گزارو) کے الفاظ سے واقع ہونے والی طلاق کے ضمن میں امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا:

القیاس فی قولہ اعتدی ان یکون بائنا وانما اتبعنا الاثر وکذا قال ابویوسف: القیاس ان یکون بائنا وانما ترکنا القیاس لحدیث جابر رضی اللہ عنہ (۶۹)	''اعتدی کہنے سے قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ طلاق بائن واقع ہو، لیکن ہم حدیث کی اتباع کرتے ہیں۔امام ابویوسف نے بھی یہی کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ طلاق بائن واقع ہو، لیکن ہم نے قیاس کو جابر رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ حدیث کی بنا پر چھوڑ دیا ہے۔''

۷۔سرخسی نے نکاح کے ایجاب کے جواب میں نکاح کا لفظ بولے بغیر قبول کرنے سے نکاح کے منعقد ہوجانے کے ضمن میں امام ابویوسف کی امالی سے ایک اقتباس ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

قال: انما ترکنا القیاس فی النکاح للسنة وھو ما حدثنی ابو اسحاق الشیبانی عن الحکم ان بلالا رضی اللہ عنہ خطب الی قوم فابوا ان یزوجوہ فقال: لو لا ان	''نکاح کے مسئلے میں ہم نے قیاس کو سنت کی وجہ سے ترک کیا ہے۔حکم نے نقل کیا ہے کہ بلال رضی اللہ عنہ نے ایک گھر والوں کو نکاح کا پیغام دیا تو انھوں نے انکار کر دیا۔ بلال نے کہا کہ اگر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تم

(۶۸) ''کتاب الاصل''، ۴/۴۴۰

(۶۹) الکاسانی،''بدائع الصنائع''،۳/۱۱۲

رسول اللہ امرنی ان اخطب الیکم ما فعلت فقالوا قد ملکت [70]	لوگوں کو نکاح کا پیغام دینے کے لیے نہ کہا ہوتا تو میں ایسا نہ کرتا۔ اس پر انھوں نے کہا کہ تم مالک ہوگئے ہو۔"

۸۔ابن المنذر نے نقل کیا ہے کہ:

وقد زعم یعقوب ان القیاس فی الجرح السائل والمستحاضة ان لا تتوضا، قال: ولکنا ترکنا القیاس للاثر [71]	"یعقوب (ابو یوسف) نے کہا کہ رستے ہوئے زخم اور استحاضہ کی صورت میں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وضو نہ کیا جائے، لیکن ہم نے حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔"

۹۔خطیب بغدادی نے امام زفر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

انما ناخذ بالرای ما لم یجیء الاثر، فاذا جاء الاثر ترکنا الرای [72]	"ہم رائے کو اس وقت اختیار کرتے ہیں جب اس معاملے میں کوئی اثر وارد نہ ہو۔ جب اثر آ جائے تو ہم رائے کو ترک کر دیتے ہیں۔"

بعد کے فقہائے احناف کے ہاں بھی اس اصول کے استعمال کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ چنانچہ دیکھیے:

۱۰۔امام ابوبکر الجصاص ایسی مچھلی کے متعلق جو طبعی موت مر کر پانی کے اوپر تیرنے لگے، لکھتے ہیں:

هذا هو القیاس فی السمك لما لم یحتج فی صحة ذكاته الی سفح الدم الا انا تركنا القیاس للآثار التی ذكرنا ومن اصلنا	"مچھلی کے بارے میں قیاس کا تقاضا یہی ہے (کہ وہ حلال سمجھی جائے)، کیونکہ وہ ذبح ہونے کے لیے خون بہانے کی محتاج نہیں، تاہم اس قیاس کو ہم نے ان روایات کی بنیاد پر

(۷۰) "المبسوط"، ۹۸/۵

(۷۱) "الاوسط فی السنن والاجماع والاختلاف"، ۱۶۴/۱

(۷۲) "الفقیه والمتفقه" ۵۱۰/۱

تخصیص القیاس بالآثار (۷۳)

ترک کر دیا ہے جو ہم نے نقل کی ہیں اور ہمارا اصول یہ ہے کہ احادیث کی بنیاد پر قیاس کی تخصیص کر دی جاتی ہے۔''

۱۱۔امام سرخسی قے کے ناقض وضو ہونے کے مسئلے کے تحت لکھتے ہیں:

ان القیاس ان القلس لا یکون حدثا ...... ولکنا ترکنا القیاس عند ملء الفم بالآثار (۷۴)

''قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قے سے وضو نہ ٹوٹے، لیکن ہم نے منہ بھر کر قے آنے کی صورت میں روایات کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے۔''

۱۲۔غیر مسلموں کو زکوٰۃ دینے کے مسئلے کے تحت سرخسی نے لکھا ہے:

والقیاس ان یجوز صرف الزکاۃ الیھم انما ترکنا القیاس فیہ بالنص وھو قولہ لمعاذ: خذھا من اغنیائھم وردھا فی فقرائھم (۷۵)

''قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ دینا جائز ہو، لیکن ہم نے اس قیاس کو نص کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ زکوٰۃ مسلمانوں کے مال داروں سے لو اور انھی کے فقرا کو واپس لوٹا دو۔''

۱۳۔بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے رکن یمانی اور رکن حجر اسود کو چھونے کے بیان میں لکھتے ہیں:

القیاس ینفی استلام الرکن لان ذلك لیس من تعظیم البقعة کسائر المواضع من البیت ولکنا

''قیاس تو کسی بھی کونے کو چھونے کی نفی کرتا ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس جگہ کی تعظیم کا طریقہ نہیں، جیسا کہ بیت اللہ کے باقی سارے حصوں

---

(۷۳) ''احکام القرآن''،۱/۱۳۷

(۷۴) ''المبسوط''،۱/۱۹۵

(۷۵) نفس المصدر،۳/۱۱۱

ترکنا القیاس فی الحجر بفعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۷۶)

بھی نہیں چھوا جاتا، لیکن حجر اسود کے بارے میں ہم نے اس قیاس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔''

۱۴۔ کسی عورت کی شرم گاہ کو شہوت کی حالت میں دیکھنے سے اس کی ماں اور بیٹی کے اس شخص پر حرام ہو جانے کی توجیہ سرخسی نے یوں کی ہے:

تثبت به الحرمة عندنا استحسانا وفی القیاس لا تثبت ...... ولکنا ترکنا القیاس بحدیث ام ھانیٔ رضی اللہ تعالی عنھا (۷۷)

''یہ حرمت ہمارے نزدیک استحساناً ثابت ہوتی ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حرمت ثابت نہ ہو، لیکن ہم نے اس قیاس کو ام ہانی رضی اللہ عنہا کی حدیث کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔''

۱۵۔ باپ کے اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کرنے کی صورت میں بلوغت کے بعد لڑکی کو نکاح رد کرنے کا اختیار حاصل نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فی القیاس یثبت لھا الخیار ...... ولکنا نقول ترکنا القیاس للحدیث (۷۸)

''قیاس کی رو سے لڑکی کو اختیار ملنا چاہیے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اس قیاس کو حدیث کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔''

۱۶۔ اگر ایک شخص اپنے اور ایک دوسرے شخص کے مشترکہ غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کر دے تو آزاد کنندہ کے مال دار ہونے کی صورت میں اس پر غلام کے باقی ماندہ حصے کی ادائیگی واجب ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والقیاس فیه احد الشیئین : اما وجوب الضمان علی المعتق

''اس صورت میں قیاس کا مقتضا یا تو یہ ہے کہ آزاد کنندہ مال دار ہو یا تنگ دست، اس پر

---

(۷۶) ''المبسوط''، ۵۶/۴

(۷۷) نفس المصدر، ۲۳۱/۴

(۷۸) نفس المصدر، ۲۳۶/۴

موسرا کان او معسرا ...... او القیاس الا یجب علی المعتق ضمان بحال ...... ولکنا ترکنا القیاسین للآثار (۷۹)

ضمان واجب ہو اور یا یہ کہ اس پر سرے سے کسی حال میں بھی ضمان واجب نہ ہو، لیکن ہم نے ان دونوں قیاسوں کو روایات کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔"

۱۷۔ کفار اگر مسلمانوں کا مال چھین کر لے جائیں اور پھر مسلمان جنگ کے بعد ان سے دوبارہ وہ مال، غنیمت کے طور پر واپس حاصل کر لیں تو اس صورت میں اصل مالکوں کو اپنا مال بغیر معاوضے کے واپس لینے کا حق ہو گا یا نہیں؟ اس ضمن میں سرخسی لکھتے ہیں:

ان القیاس الا یکون للمالك القدیم حق الاخذ بعد زوال ملکه بتمام الاحراز ...... وانما ترکنا القیاس بالسنة (۸۰)

"قیاس یہ ہے کہ پرانے مالک کو اس کا مال کفار کے قبضے میں چلے جانے کے بعد اس کی ملکیت ختم ہو جانے کی وجہ سے مال واپس لینے کا حق نہ ہو، لیکن ہم نے سنت کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے۔"

۱۸۔ جن معاملات کی اطلاع صرف خواتین کو ہو سکتی ہے، ان میں تنہا خاتون کی گواہی قبول کرنے کے مسئلے کے تحت سرخسی نے لکھا ہے:

ان الاصل ان لا شهادة للنساء فانهن ناقصات العقل والدین ...... فلا تکون شهادتهن علی الانفراد حجة تامة لذلك ولکنا ترکنا القیاس فی ما لا یطلع علیه الرجال بالاثر (۸۱)

"اصل تو یہی ہے کہ عورتوں کی گواہی کا اعتبار نہ کیا جائے، کیونکہ وہ عقل اور دین کے لحاظ سے ناقص ہیں، اس لیے تنہا عورتوں کی گواہی کو مکمل حجت نہیں ہونا چاہیے، تاہم جن امور کی اطلاع مردوں کو نہیں ہو سکتی، ان میں ہم نے حدیث کی بنا پر اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

---

(۷۹) "المبسوط"، ۱۰۹/۷

(۸۰) نفس المصدر، ۷۰/۱۰، ۷۱

(۸۱) نفس المصدر، ۱۷۰/۱۶

۱۹۔ دیت میں اونٹوں کی قیمت کو معیار قرار دینے کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ثم لا مدخل للبقر والغنم فی قیمة المتلفات اصلا فهی بمنزلة الدور والعبید والجواری وهکذا کان ینبغی ان لا تدخل الابل الا ان الآثار اشتهرت فیه عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فترکنا القیاس بذلك فی الابل خاصة (۸۲)

"تلف شدہ چیزوں کی قیمت میں گایوں اور بکریوں کا اصلاً کوئی اعتبار نہیں۔ یہ تو ایسے ہی ہیں جیسے گھر، غلام اور لونڈیاں۔ اسی طرح اونٹوں کا بھی اس معاملے میں کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہیے تھا، لیکن اس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہرت کے ساتھ روایات منقول ہیں، چنانچہ ہم نے خاص اونٹوں کے معاملے میں اس قیاس کو ترک کر دیا ہے۔"

۲۰۔ ماں کے پیٹ میں موجود بچے کو اگر ہلاک کر دیا جائے تو اس کی دیت کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے سرخسی نے لکھا ہے:

ثم القیاس فی الجنین احد شیئین: اما ان لا یجب فیه شیء لانه لم تعرف حیاته ...... او القیاس ان یجب کمال الدیة ...... ولکنا ترکنا القیاس بالسنة (۸۳)

"جنین کے معاملے میں قیاس کا تقاضا یا تو یہ ہے کہ اس میں کچھ بھی واجب نہ ہو کیونکہ اس کا زندہ ہونا یقینی نہیں اور یا یہ کہ اس میں پوری دیت واجب ہو، لیکن ہم نے سنت کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔"

۲۱۔ وراثت میں نانی کے حصہ دار ہونے کے مسئلے کے ضمن میں سرخسی نے لکھا ہے:

ان الادلاء بالانثی لا یکون سببا لاستحقاق فریضة المدلی به بحال کبنات الاخوات وبنات البنات الا انا ترکنا هذا القیاس

"کسی عورت کے ساتھ رشتہ داری کی وجہ سے اُس عورت (کی غیر موجودگی میں) اس کے حصے کا مستحق قرار پانا کسی حال میں درست نہیں، جیسا کہ بہنوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں

---

(۸۲) "المبسوط"، ۹۴/۲۶

(۸۳) نفس المصدر، ۱۰۵/۲۶، ۱۰۶

فی حق الجدات بالسنة(۸۴)	(ان کی غیر موجودگی میں ان کے حصے کی وارث نہیں بنتیں)، لیکن نانیوں کے معاملے میں ہم نے سنت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔“

۲۲۔کاسانی نے مکہ کی زمین کے خراجی ہونے کی بحث میں لکھا ہے:

وكان القياس ان تكون مكة خراجية لانها فتحت عنوة وقهرا وتركت على اهلها ولم تقسم لكنا تركنا القياس بفعل النبى صلى الله عليه وسلم حيث لم يضع عليها الخراج(۸۵)	”قیاس کا مقتضا تو یہ تھا کہ مکہ کی زمین خراجی ہو، کیونکہ اسے جبراً فتح کیا گیا اور تقسیم کرنے کے بجائے اہل مکہ کے پاس ہی رہنے دیا گیا، لیکن ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ آپ نے مکہ کی زمین پر خراج عائد نہیں کیا۔“

۲۳۔ایک جانور کی قربانی کے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہونے کی وضاحت میں کاسانی لکھتے ہیں:

ان القياس يابى جوازها عن اكثر من واحد لما ذكرنا ان القربة فى الذبح وانه فعل واحد لا يتجزا لكنا تركنا القياس بالخبر المقتضى للجواز عن سبعة مطلقا(۸۶)	”قیاس تو ایک سے زیادہ اشخاص کی طرف سے ایک جانور کی قربانی کی نفی کرتا ہے، کیونکہ (قربانی میں) تقرب جانور کو ذبح کرنے میں ہے اور جانور کو ایک ہی مرتبہ ذبح کیا جاتا ہے جس میں حصہ داری نہیں ہو سکتی، لیکن ہم نے اس قیاس کو اس حدیث کی بنا پر ترک کر دیا ہے جو سات آدمیوں کی طرف سے ایک جانور کی قربانی کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔“

---

(۸۴) ”المبسوط“، ۱۸۴/۲۹

(۸۵) ”بدائع الصنائع“، ۵۸/۲

(۸۶) نفس المصدر، ۷۰/۵

آ ثارِ صحابہ کو قیاس پر ترجیح دینے کی مثالیں

رائے اور قیاس پر آ ثار کو ترجیح دینے کا یہ رجحان امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے ہاں صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے حوالے سے نہیں، بلکہ صحابہ کے اقوال کے حوالے سے بھی ملتا ہے۔امام کرخی، اس ضمن میں امام ابو یوسف کے منہج کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

كثيرا ما ارى لابى يوسف فى اضعاف مسالة يقول: القياس كذا الا انى تركته للاثر وذلك الاثر قول الصحابى لا يعرف عن غيره من نظرائه خلافه، فهذا يدل من قوله دلالة بينة على انه كان يرى تقليد الصحابى اذا لم يعلم خلافه من اهل عصره اولى من القياس (۸۷)

''امام ابو یوسف کے ہاں میں کثرت سے ایسی مثالیں دیکھتا ہوں کہ وہ کسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا،لیکن میں نے اسے اثر کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے اور وہ اثر صحابی کا ایسا قول ہوتا ہے جس میں ان کے ہم مرتبہ صحابہ کا کوئی اختلاف معروف نہ ہو۔امام ابو یوسف کا یہ قول واضح طور پر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر صحابی کے ہم عصر لوگوں میں سے کسی کا اس کی رائے سے اختلاف معلوم نہ ہو تو اس کی رائے کی اتباع،

(۸۷) ''الفصول فی الاصول''،۳۶۱/۳

قیاس کے مقابلے میں زیادہ قابل ترجیح ہے۔"

اس ضمن میں قیاس کے مقابلے میں آثار کو ترجیح دینے کی مثالیں ملاحظہ فرمائیے:

ا۔امام ابوحنیفہ کلی کیے اور ناک میں پانی ڈالے بغیر وضو کو مکمل سمجھتے ہیں، لیکن غسل کو مکمل نہیں سمجھتے اور اس طرح ادھورے غسل کے ساتھ پڑھی جانے والی نماز کو واجب الاعادہ قرار دیتے ہیں۔امام محمد نے اس حوالے سے امام صاحب کے ساتھ اپنا سوال وجواب ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

قال : اما ما كان فی الوضوء فصلاته تامة، واما ما كان فی غسل الجنابة او طهر حيض فانه يتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة، قلت : من اين اختلفا؟ قال: هما فی القيا س سواء، الا انا ندع القياس للاثر الذی جاء عن ابن عباس رضی الله عنهما[88]

"امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر وضو میں ایسا کیا تو آدمی کی (اس وضو سے پڑھی جانے والی) نماز مکمل سمجھی جائے گی، لیکن اگر جنابت کے غسل میں یا حیض کے بعد کیے جانے والے غسل میں (کلی کیے اور ناک میں پانی ڈالے بغیر نماز ادا کر لی تو) اسے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بعد نماز دوبارہ ادا کرنی ہوگی۔ میں نے پوچھا کہ وضو اور غسل کے حکم میں اس فرق کی کیا وجہ ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ قیاس کی رو سے تو ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے، لیکن ہم اس اثر کی وجہ سے جو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے، قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔"

۲۔اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں کے لیے آپس میں شراب اور خنزیر وغیرہ کی فروخت کے جواز کے حوالے سے امام محمد نے امام ابوحنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

فاما الخمر والخنزير فانی اجيز

"جہاں تک شراب اور خنزیر کا تعلق ہے تو

---

(۸۸) "کتاب الاصل"، ۶۰/۱

بیعھا بین اھل الذمة لانھا اموال اھل الذمة استحسن ذلك وادع القیاس فیه من قبل الاثر الذی جاء فی نحو من ذلك عن عمر (۱/۸۹)	میں اہل ذمہ کے لیے آپس میں ان چیزوں کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیتا ہوں کیونکہ یہ اہل ذمہ کے اموال ہیں۔ اس معاملے میں، میں استحسان سے کام لیتا ہوں اور قیاس کو چھوڑ دیتا ہوں، کیونکہ اس کے متعلق عمر رضی اللہ عنہ سے ایک اثر مروی ہے۔''

۳۔ امام صاحب کی رائے یہ تھی کہ اگر امام اور مقتدی کے مابین دیوار دیوار حائل ہو تو مقتدی کی نماز درست ہوگی، لیکن اگر درمیان میں کوئی نہر یا گزرگاہ ہو تو نماز درست نہیں ہوگی۔ دوسری صورت میں نماز درست نہ ہونے کی وجہ انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ:

لانه قد جاء الاثر فی ذلك انه من كان بینه وبین الامام نھر او طریق فلیس معه (۲/۸۹)	''کیونکہ اس معاملے میں اثر وارد ہوا ہے کہ اگر امام اور مقتدی کے مابین نہر یا گزرگاہ ہو تو وہ امام کے ساتھ شمار نہیں ہوگا۔''

۴۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر امام یا اس کا مقرر کردہ حاکم کسی شخص کو چوری کرتے یا شراب پیتے یا زنا کرتے دیکھے تو اس کے لیے روا نہیں کہ وہ اس پر اپنے ذاتی مشاہدے کی بنیاد پر حد قائم کرے، جب تک کہ اس کے پاس یہ بات گواہوں کی گواہی سے ثابت نہ ہو جائے:

وھذا استحسان لما بلغنا فی ذلك من الاثر، فاما القیاس فانه یمضی ذلك علیه ولكن بلغنا نحو من ذلك عن ابی بكر وعمر رضی الله عنھما (۹۰)	''یہ رائے استحسان پر مبنی ہے، کیونکہ اس معاملے میں روایات ہم تک پہنچی ہیں۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ حاکم اپنے مشاہدے کی بنیاد پر سزا نافذ کر دے، لیکن ہمیں ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہ سے وہی رائے پہنچی ہے (جو ذکر کی گئی)۔''

(۱/۸۹) ''کتاب الاصل''، ۲۰۷/۵

(۲/۸۹) نفس المصدر، ۱۸۹/۱، ۱۹۰

(۹۰) ''کتاب الخراج''، ص ۱۷۸

۵۔حالت احرام میں کسی شخص کے کسی دوسرے شخص کو شکار کی طرف راہ نمائی کرنے پر جزا کے واجب ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے سرخسی لکھتے ہیں:

وفی القیاس لا جزاء علی الدال ...... لان الجزاء واجب بقتل الصید ...... والدلالة لیست فی معنی القتل ...... الا انا ترکنا القیاس باتفاق الصحابة (۹۱)

''قیاس کی رو سے تو راہ نمائی کرنے والے پر جزا لازم نہیں، کیونکہ جزا شکار کو قتل کرنے سے واجب ہوتی ہے جبکہ راہ نمائی کرنے میں قتل کرنے کا معنی نہیں پایا جاتا، لیکن ہم نے صحابہ کے اتفاق کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔''

۶۔جو شخص پیدل چل کر بیت اللہ جانے کی منت مانے اور پھر اسے پورا نہ کر سکے، اس پر حج یا عمرہ لازم ہونے کے ضمن میں استدلال کرتے ہوئے سرخسی نے لکھا ہے:

وفی القیاس لا شئ علیه ...... ولکنا ترکنا القیاس بحدیث علی رضی الله عنه (۹۲)

''ازروئے قیاس ایسے شخص پر کچھ بھی لازم نہیں، لیکن ہم نے علی رضی اللہ عنہ کے اثر کی بنا پر اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔''

۷۔میاں بیوی کے اکٹھے مرتد ہو جانے سے ان کے نکاح کے نہ ٹوٹنے کے ضمن میں سرخسی نے یوں استدلال کیا ہے:

وفی القیاس تقع الفرقة بینهما ...... ولکنا ترکنا القیاس لاتفاق الصحابة فان بنی حنیفة ارتدوا بمنع الزکاة فاستتابهم ابوبکر رضی الله تعالی عنه ولم یامرهم بتجدید الانکحة (۹۳)

''قیاس یہ چاہتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تفریق واقع ہو جائے، لیکن ہم نے صحابہ کے اتفاق کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، کیونکہ بنو حنیفہ مرتد ہو گئے تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان سے توبہ کے لیے کہا، لیکن انھیں نکاحوں کی تجدید کرنے کا حکم نہیں دیا۔''

---

(۹۱) ''المبسوط''، ۸۹/۴

(۹۲) نفس المصدر ۱۴۴/۴

۸۔شوہر کی طرف سے بیوی کو علیحدگی کا اختیار ملنے کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واذا قال لامراته اختاری فاختارت نفسها فی القیاس لا یقع علیها شیء وان نوی الطلاق ...... ولکنا ترکنا القیاس لآثار الصحابة[۹۴]	’’اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے کہ تم اپنے متعلق فیصلہ کرلو اور وہ علیحدگی کا فیصلہ کرلے تو قیاس کی رو سے بیوی پر کچھ بھی واقع نہیں ہوگا، چاہے شوہر نے (یہ الفاظ کہتے ہوئے) طلاق کی نیت کی ہو، لیکن ہم نے صحابہ کے آثار کی بنیاد پر قیاس کو ترک کردیا ہے۔‘‘

۹۔اسی مسئلے کے ایک اور پہلو کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ثم کان القیاس ان لا یبطل خیارها بالقیام عن المجلس لان التخییر من الزوج مطلق والمطلق فی ما یحتمل التابید متابد ولکنا ترکنا هذا القیاس لآثار الصحابة رضی الله عنهم[۹۵]	’’پھر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ عورت کے اس مجلس سے اٹھ جانے سے اس کا اختیار باطل نہ ہو، کیونکہ شوہر نے اس کو اختیار مطلق طور پر دیا ہے اور جہاں اختیار کو دوام پر محمول کرنا ممکن ہو، وہاں مطلق دوام پر محمول ہوتا ہے، لیکن ہم نے اس قیاس کو صحابہ کے آثار کی وجہ سے ترک کردیا ہے۔‘‘

۱۰۔اگر کوئی شخص کسی سے یوں کہے کہ تم اپنے باپ کے نہیں ہو تو اس پر قذف کی حد واجب ہونے کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وفی القیاس لا حد علیه لانه یجوز ان لا یکون ثابت النسب من	’’قیاس کی رو سے اس پر حد لازم نہیں، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کی ماں کو زانیہ قرار دیے بغیر

---

(۹۳) ’’المبسوط‘‘، ۴۸/۵

(۹۴) نفس المصدر ۲۴۷/۶

(۹۵) نفس المصدر ۲۴۷/۶

ابیہ من غیر ان تکون الام زانیة	اس کا نسب اپنے باپ سے ثابت نہ ہو، مثلاً
بان کانت موطوءة بشبهة	اس کی ماں سے شبہے سے جماع کرلیا گیا ہو اور
ولدت فی عدة الوطء ولکنا	اس نے عدت کے اندر اس بچے کو جنم دیا ہو۔
ترکنا هذا القیاس لحدیث بن	تاہم اس قیاس کو ہم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ
مسعود رضی الله عنه حیث	کے اس قول کی وجہ سے ترک کردیا ہے کہ پاک
قال: لا حد الا فی قذف محصنة	دامن عورت پر تہمت لگانے یا کسی کے باپ
او نفی رجل عن ابیه(۹۶)	سے اس کے نسب کی نفی کرنے پر حد لگے گی۔''

۱۱۔ اگر کوئی شخص کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ کر واپس لے آئے تو اسے اس کی اجرت ادا کرنے کے متعلق سرخسی لکھتے ہیں:

وفی القیاس لا جعل له ...... لانه	''قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجرت کا حق دار
تبرع بمنافعه فی رده علی مولاه	نہ ہو، کیونکہ اس نے غلام کو مالک کے پاس
...... ولکنا ترکنا هذا القیاس	واپس لانے کے لیے اپنی خدمات ازخود پیش
لاتفاق الصحابة رضی الله	کی ہیں، لیکن ہم نے صحابہ کے اتفاق کی وجہ
عنهم(۹۷)	سے اس قیاس کو اختیار نہیں کیا۔''

۱۲۔ اگر کوئی شخص اس شرط پر کسی سے کپڑا خریدے کہ اگر اس نے تین دن تک قیمت ادا نہ کی تو یہ سودا کالعدم سمجھا جائے گا تو امام زفر کی رائے میں ایسی بیع فاسد ہے۔ سرخسی لکھتے ہیں:

البیع فاسد فی القیاس	''قیاس کی رو سے یہ بیع فاسد ہے، لیکن ہم
ولکن ترکنا هذا القیاس	نے اس قیاس کو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر کی
لحدیث ابن عمر رضی الله	وجہ سے چھوڑ دیا ہے، کیونکہ انھوں نے یہ شرط
تعالی عنهما فانه باشر البیع بهذا	شرط لگا کر سودا کیا تھا۔ ہمارے نزدیک

(۹۶) ''المبسوط'' ۱۴۱/۹

(۹۷) نفس المصدر ۱۸/۱۱

الشرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم مقدم على القياس عندنا(۹۸)	فقہائے صحابہ میں سے کسی ایک کا فتویٰ بھی قیاس پر مقدم ہے۔"

۱۳۔ بائع اور مشتری کا مبیع کی قیمت کے متعلق اختلاف ہو جائے تو دونوں کو حلف اٹھا کر بیع ختم کرنے کا حق دیا جاتا ہے۔ سرخسی اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

وفی القياس القول قول المشتری ...... ولكن تركنا القياس بالسنة(۹۹)	"قیاس کی رو سے اس صورت میں خریدار کی بات کا اعتبار ہونا چاہیے، لیکن ہم نے سنت کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔"

۱۴۔ کئی افراد مل کر ایک شخص کو قتل کر دیں تو ان سب پر قصاص لازم ہونے کے مسئلے کے تحت لکھتے ہیں:

القياس فی النفس هكذا ان لا يستوفی المثنی بالواحد ...... ولكنا تركنا القياس فی النفس لحديث عمر رضی الله عنه انه قتل سبعة من اهل صنعاء بواحد(۱۰۰)	"جان کے معاملے میں بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ایک کے بدلے میں دو آدمیوں سے قصاص نہ لیا جائے، لیکن ہم نے عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے کہ انھوں صنعاء کے سات آدمیوں کو ایک آدمی کے قصاص میں قتل کر دیا۔"

۱۵۔ لڑکی کی پرورش کے ضمن میں ماں کے حق کے مسئلے میں کاسانی لکھتے ہیں:

ان القياس ان تتوقت الحضانة بالبلوغ فی الغلام والجارية	"قیاس تو یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی، دونوں کی پرورش کی مدت ان کے بالغ ہونے کو ٹھہرایا

---

(۹۸) "المبسوط" ۲۱/۱۳

(۹۹) نفس المصدر ۳۵/۱۳

(۱۰۰) نفس المصدر ۱۲۷/۱۸

جمیعا ...... الا انا ترکنا القیاس فی الغلام باجماع الصحابة رضی الله عنهم (۱۰۱)	جائے، لیکن ہم نے لڑکے کے معاملے میں اس قیاس کو صحابہ کے اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔“

(۱۰۱) ”بدائع الصنائع“ ۴/۴۲

احادیث وآثار کے خلاف آرا پر تنقید

ائمہ احناف نے نہ صرف یہ کہ کسی بھی معاملے میں وارد احادیث وآثار کے واجب الاتباع ہونے کی تصریح کی اور متعدد مسائل میں رائے اور قیاس کے برخلاف منقول روایات کو اختیار کیا ہے، بلکہ مخالف فقہی آرا پر تنقید کرتے ہوئے بھی ان کے ہاں اس نکتے کا ذکر کثرت سے ملتا ہے کہ مخالف فریق کا موقف زیر بحث مسئلے میں آثار وروایات کے ساتھ متعارض ہے۔ یہاں اس ضمن کی چند مثالوں کو درج کرنا مناسب ہوگا۔

۱۔ امام ابو یوسف ایک مسئلے کے ضمن میں خوارج کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما الخوارج فانهم اخطاوا المحجة وجعلوا قرى عربية بمنزلة قرى عجمية ولم ياخذوا بما اجتمع عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عمر وعلى، ومن اجتمع من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم هم احسن تاويلا	’’خوارج تو راہ راست سے بھٹک گئے ہیں اور انھوں نے عرب کی بستیوں اور عجم کی بستیوں کا حکم یکساں قرار دیا ہے۔ انھوں نے اس رائے کو اختیار نہیں کیا جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ متفق ہیں اور جو عمر اور علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جو صحابہ (اس پر) متفق ہیں، ان کی تاویل اور توفیق خوارج کے مقابلے میں کہیں

وتوفیقا من الخوارج[۱۰۲] بہتر ہے۔"

۲۔امام محمد نے امام مالک کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ ایک عرصہ تک مقیم کے لیے موزوں پر مسح کے جواز کے قائل تھے، لیکن پھر انھوں نے اپنا موقف بدل لیا اور کہا کہ مقیم شخص موزوں پر مسح نہیں کرسکتا۔[۱۰۳] اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فهذه آثارهم التى رووها وحملوها ثم نقضوها برايهم[۱۰۴]	"یہ وہ روایات ہیں جو اہل مدینہ نے روایت کی ہیں اور وہ ان کے حامل ہیں، لیکن پھر انھوں نے اپنی رائے کی بنیاد پر ان آثار کو رد کر دیا ہے۔"

الموطا میں لکھتے ہیں:

وعامة هذه الآثار التى روى مالك فى المسح انما هى فى المقيم، ثم قال : لا يمسح المقيم على الخفين[۱۰۵]	"یہ روایات جو امام مالک نے نقل کی ہیں، ان میں سے اکثر مقیم سے متعلق ہیں۔اس کے باوجود امام مالک نے کہا ہے کہ مقیم موزوں پر مسح نہیں کرسکتا۔"

۳۔امام محمد نے اہل مدینہ کا قول یہ نقل کیا ہے کہ موزوں پر مسح کرتے ہوئے آدمی کو پاؤں کے نچلے حصے پر بھی مسح کرنا چاہیے۔پھر فرماتے ہیں:

و كيف قال هذا اهل المدينة؟ فما نعلم احدا يبصر شيئا يتكلم بمثل هذا، فقد جاء الحديث	"اہل مدینہ نے کیسے یہ بات کہہ دی؟ ہم نہیں جانتے کہ کوئی بھی صاحب فہم اس طرح کی بات کہہ سکتا ہے، کیونکہ عمر بن الخطاب رضی

---

(۱۰۲) "کتاب الخراج"، ص۵۹

(۱۰۳) "الحجة علىٰ اهل المدينة"، ۲۴/۱

(۱۰۴) نفس المصدر ۳۴/۱

(۱۰۵) "الموطا"، ۲۸۵/۱

المعروف عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ انہ قال: لو کان الدین بالرای لکان مسح باطن الخفین اولی من ظاھرھما(۱۰۶)	اللہ عنہ سے یہ معروف حدیث منقول ہے کہ انھوں نے کہا: اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو پاؤں کے نچلا حصہ، اوپر والے حصے سے مسح کرنے کا زیادہ حق دار تھا۔''

۴۔نکسیر سے وضوٹوٹنے کے متعلق ابن عباس،عمر بن الخطاب اور سعید بن المسیب کے آ ثار کا حوالہ دے کر لکھتے ہیں:

فکیف ترکت ھذہ الآثار ولم تترک الی مثلھا؟ ..... فعجبا لمن زعم ان اھل المدینۃ یقولون بالآثار وھم یروونھا ثم یترکونھا عیانا الی غیر اثر(۱۰۷)	''تو تم نے کیونکران آ ثار کوترک کر دیا جبکہ مقابلے میں ان جیسے آ ثار بھی موجود نہیں؟ ان لوگوں پر تعجب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اہل مدینہ روایات پر عمل کرتے ہیں، حالانکہ وہ تو روایات کونقل کرتے ہیں اور پھر کھلم کھلا ان کو چھوڑ کر ایسی بات اختیار کر لیتے ہیں جو کسی روایت میں بیان نہیں ہوئی۔''

۵۔اقامت کہے جانے کے بعد نمازی کے آ گے گزرنے کے جواز سے متعلق اہل مدینہ کے موقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

انما ترکوا فیہ الآثار واخذوا فیہ بما استحسنوا بما لم یاتوا فیہ باثر ولا سنۃ(۱۰۸)	''اس مسئلے میں انھوں نے آ ثار کوترک کر دیا ہے اور اپنے استحسان کوترجیح دی ہے جس کے متعلق انھوں نے کوئی اثر یا سنت پیش نہیں کی۔''

۶۔نماز میں سجدے سے اٹھتے ہوئے ہاتھوں سے سہارا لینے کے متعلق اہل مدینہ کے قول پر

(۱۰۶) ''الحجۃ علیٰ اھل المدینۃ''،۱/۳۵،۳۶

(۱۰۷) نفس المصدر ۱/۶۷،۶۸

(۱۰۸) نفس المصدر ۱/۲۲۲

تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

السنة والآثار فی هذا معروفة مشهورة لا يحتاج معها الی نظر وقیاس[109]	”اس معاملے میں سنت اور روایات معروف ومشہور ہیں جن کے ہوتے ہوئے رائے اور قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔“

۷۔ مردے کو نہلانے کے متعلق اہل مدینہ کا قول یہ ہے کہ اس کا کوئی مخصوص طریقہ مقرر نہیں، بلکہ کسی بھی طریقے سے مردے کو غسل دیا جاسکتا ہے جس سے اس کا جسم پاک ہو جائے۔ امام محمد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

سبحان الله العظيم کیف لم يعرف اهل المدينة غسل الميت حتى قالوا فيه هذا القول والآثار فيه كثيرة مبينة وغسل الميت واضح في ايدي الفقهاء[110]	”سبحان اللہ العظیم۔ اہل مدینہ میت کو نہلانے کے طریقے سے کیونکر ایسے ناواقف ہو سکتے ہیں کہ انھوں نے یہ بات کہہ دی؟ اس مسئلے میں تو روایات کثرت سے اور بڑی وضاحت سے موجود ہیں اور فقہا کے نزدیک میت کو نہلانے کا طریقہ بے حد معلوم ومعروف ہے۔“

۸۔ مرنے والے کی طرف سے اس کی وصیت پر حج کی قضا کرنے کے بارے میں لکھتے ہیں:

والآثار في هذا كثيرة وهذا الامر المجتمع عليه لا اختلاف بين الفقهاء فيه الا من قال برايه ونبذ الآثار خلف ظهره[111]	”اس باب میں مروی روایات بہت سی ہیں اور یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے جس کے بارے میں فقہا کے مابین کوئی اختلاف نہیں، سوائے ان لوگوں کے جنھوں نے اپنی رائے کو اختیار کیا اور روایات کو پس پشت پھینک دیا۔“

(۱۰۹) ”الحجة علیٰ اهل المدينة“ ۱/۳۱۶

(۱۱۰) نفس المصدر ۱/۳۵۰

(۱۱۱) نفس المصدر ۲/۲۳۶

الموطا میں مرنے والے کی طرف سے حج کے جواز کے متعلق روایات نقل کر کے لکھا ہے:

وبهذا ناخذ، لا باس بالحج عن الميت ...... وقال مالك بن انس: لا ارى ان يحج احد عن احد[112]	''ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ مرنے والے کی طرف سے حج کرنے میں کوئی حرج نہیں، جبکہ مالک بن انس نے کہا ہے کہ میری رائے میں کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے حج نہیں کرسکتا۔''

(۱۱۲) ''الموطا''،۲/۳۹۳

سیدنا ابو ہریرہؓ کی خلافِ قیاس روایات کی بحث

سابقہ بحث کی روشنی میں ائمہ احناف کا یہ طرز فکر غیر مبہم طور پر ہمارے سامنے آ جاتا ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی روایت کی نسبت قابل اطمینان طریقے سے ثابت ہو جانے کے بعد غیر مشروط طور پر اسے رائے اور قیاس کے مقابلے میں ترجیح دیتے ہیں اور ان کے اجتہادات میں ایسی مثالیں کثرت سے پائی جاتی ہیں جہاں وہ رائے اور قیاس کو اس لیے ترک کر دیتے ہیں کہ اس مسئلے میں قیاس کے تقاضے کے برعکس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث یا کسی صحابی کا قول منقول ہے۔

البتہ بعض حنفی اصولیین نے قیاس کے مقابلے میں حدیث کو ترجیح دینے کے لیے یہ شرط عائد کی ہے کہ جس صحابی نے اس حدیث کو روایت کیا ہو، وہ فقیہ ہو۔ اگر راوی غیر فقیہ ہو اور اس کی نقل کردہ روایت من کل الوجوہ قیاس کے خلاف ہو تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس اصول کا انطباق عام طور پر سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ بعض روایات پر کیا جاتا ہے اور یہ قرار دیا جاتا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایک غیر فقیہ راوی تھے، کیونکہ ان کی نقل کردہ بہت سی روایات کے، معنوی طور پر باعث اشکال ہونے کے باعث صحابہ وتابعین کے دور سے ہی ان پر تحفظات کا اظہار کیا جاتا رہا ہے۔[۱۱۳]

(۱۱۳) ”الفصول فی الاصول“، ۳/۱۲۷-۱۲۹

سیدنا ابو ہریرہ کی مرویات سے متعلق سلف کے تحفظات واعتراضات کو حافظ ابن عسا کر نے ”تاریخ

احناف کی اصول فقہ کی امہات کتب مثلاً جصاص کی الفصول ، اصول السرخسی ، اصول البز دوی اور اصول الشاشی وغیرہ میں عموماً یہی بات کہی گئی ہے اور اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ چونکہ صحابہ کے ہاں روایت بالمعنی کا طریقہ عام اور شائع تھا، اس لیے اگر کوئی ایسی حدیث ہمارے سامنے آئے جو من کل الوجوہ قیاس کے، جو بذات خود ایک شرعی دلیل ہے، خلاف ہو تو صحابی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں ظن غالب یہی ہے کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو ٹھیک طور پر نہیں سمجھا اور قصورِ فہم کے باعث آپ کی طرف ایک ایسی بات منسوب کر دی ہے جسے قیاس کسی بھی پہلو سے قبول نہیں کرتا۔ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

اذا انسد باب الرای فی ما روی وتحققت الضرورة بکونه مخالفا للقیاس الصحیح فلا بد من ترکه، لان کون القیاس الصحیح حجة ثابت بالکتاب والسنة والاجماع، فما خالف القیاس الصحیح من کل وجه فهو فی المعنی مخالف للکتاب والسنة المشهورة والاجماع (114)	’’جب کسی روایت کے ماننے سے رائے کا باب بالکل بند ہوتا ہو اور ہر پہلو سے واضح ہو جائے کہ وہ قیاس صحیح کے مخالف ہے تو اس کو چھوڑنا لازم ہے کیونکہ قیاس صحیح کا حجت ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے تو جو بات ہر پہلو سے قیاس صحیح کے خلاف ہوگی، وہ دراصل کتاب وسنت اور اجماع کے خلاف ہوگی۔‘‘

مثال کے طور پر سیدنا ابو ہریرہؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

دمشق‘‘ میں ان کے تذکرے کے ذیل میں تفصیل سے نقل کیا ہے۔ اس کی بڑی وجہ ان کی کثرت روایت تھی اور بسا اوقات وہ غلط فہمی سے حدیث کو بالمعنی روایت کرتے ہوئے اس کا مفہوم بدل دیتے تھے۔ چنانچہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعض مواقع پر ان کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ابو ہریرہ! جب تم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کرو تو خوب دیکھ بھال کر کیا کرو۔ (مسند احمد، مسند ابی ہریرۃ، رقم ۱۰۵۳۹) مسلم میں خود سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انھوں نے لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا: ’الا، انکم تحدثون انی اکذب علی رسول الله صلی الله علیه وسلم‘۔ (مسلم،

من اشتری غنما مصراة فاحتلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ففي حلبتها صاع من تمر (۱۱۵)

”اگر کوئی شخص ایسی بکری خریدے جس کا دودھ کئی دنوں سے نہیں دوہا گیا تھا تو دودھ دوہنے کے بعد اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی ہو تو درست ورنہ (جانور کو واپس کر دے اور) استعمال شدہ دودھ کے عوض میں ایک صاع کھجوریں دے دے۔“

سرخسیؒ کہتے ہیں کہ یہ روایت ہر لحاظ سے قیاس صحیح کے مخالف ہے کیونکہ استعمال شدہ دودھ کے تاوان کے طور پر یا تو اتنی ہی مقدار میں دودھ دینا چاہیے اور یا اس کے مساوی قیمت۔ ہر ہر حالت میں ایک صاع کھجوروں کا تاوان لازم کرنا غیر معقول اور خلاف قیاس ہے۔ (۱۱۶)

اس بحث کے حوالے سے ایک نکتہ تو یہ واضح رہنا چاہیے کہ یہ نقطہ نظر براہ راست ائمہ احناف سے ثابت نہیں اور حنفی فقہا واصولیین کا ایک بڑا گروہ بھی اس سے اتفاق نہیں رکھتا۔ بالخصوص متاخرین میں عمومی رائے یہی ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایک فقیہ اور مجتہد صحابی تھے، نیز یہ کہ بالفرض وہ فقیہ نہ ہوں تو بھی راوی کے فقیہ یا غیر فقیہ ہونے کی بنیاد پر کسی روایت کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ (۱۱۷)

دوسری بات یہ ہے کہ خلاف قیاس روایت کو قبول نہ کرنے والے گروہ کے نزدیک بھی اس کی وجہ محض یہ نہیں کہ وہ کسی ایک پہلو سے خلاف قیاس ہے، بلکہ وہ اس کے ساتھ دو مزید شرطیں عائد

کتاب اللباس والزینۃ، باب اذا انتعل فلیبدا بالیمین، رقم ۴۰۳۰) ”تم لوگ آپس میں یہ باتیں کرتے ہو کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط باتیں منسوب کرتا ہوں۔“

(۱۱۴) ”اصول السرخسی“ ۳۴۱/۱

(۱۱۵) بخاری، کتاب البیوع، باب النہی للبائع ان لا یحفل الابل والبقر والغنم، رقم ۲۱۴۹

(۱۱۶) ”اصول السرخسی“ ۳۵۳/۱

(۱۱۷) تفصیل کے لیے دیکھیے: عبد المجید الترکمانی، دراسات فی اصول الحدیث علیٰ منہج الحنفیۃ، ص ۲۲۱-۲۴۳۔ ”علوم الحدیث: اصول ومبادی“، افادات: شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر، مرتب: محمد عمار خان ناصر۔ مشمولہ ماہنامہ الشریعہ، خصوصی اشاعت: ”افادات امام اہل سنت“ [ا]، اکتوبر ۲۰۱۴ء، ص ۵۷-۵۹

کرتے ہیں: ایک یہ کہ روایت من کل الوجوہ خلاف قیاس ہو، یعنی کسی بھی پہلو سے اس کی کوئی قیاسی توجیہ ممکن نہ ہو اور دوسری یہ کہ اس روایت کو فقہائے امت کی طرف سے بھی تلقی بالقبول حاصل نہ ہو۔ چنانچہ سرخسی لکھتے ہیں:

ما وافق القياس من روايته فهو معمول به، وما خالف القياس فان تلقته الامة بالقبول فهو معمول به، والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته في ما ينسد باب الراى فيه (۱۱۸)

''ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی جو روایت قیاس کے موافق ہو، اس پر عمل کیا جائے گا، لیکن اگر وہ خلاف قیاس ہو تو اگر اسے امت میں تلقی بالقبول حاصل ہو تو بھی اس پر عمل کیا جائے گا، ورنہ جہاں قیاس کا باب بالکل بند ہو رہا ہو، وہاں شرعی طور پر صحیح قیاس کو ان کی روایت پر ترجیح دی جائے گی۔''

مزید برآں اگر ان روایات پر غور کیا جائے جنھیں پہلا گروہ غیر فقیہ راوی کی نقل کردہ اخبار آحاد کے، قیاس کے معارض ہونے کی مثال کے طور پر پیش کرتا ہے تو واضح ہوگا کہ ان میں سے کوئی بھی مثال جزئی واستنباطی قیاس کے ساتھ تعارض کی نہیں ہے۔ سب مثالیں ایسی ہیں جن میں اخبار آحاد میں منقول حکم، شریعت کے کسی مسلمہ اور عام قاعدے اور اس کے منصوص نظائر سے بظاہر متصادم ہے۔

مثال کے طور پر حدیث مصراۃ کو لیجیے: یہ بات کہ کسی شخص کے نقصان کی تلافی حتی الامکان اس کے نقصان کے مطابق ہونی چاہیے، شریعت میں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر مسلم ہے جس کا لحاظ بے شمار احکام شرعیہ میں کیا گیا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی ناگزیر استثنائی صورت کے علاوہ ہر معاملے میں اس قاعدے کی رعایت کی جائے۔ چنانچہ مذکورہ فقہا اس بنیاد پر اس روایت کو قبول نہیں کرتے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ جس جانور کا دودھ تھن میں روک کر اسے بیچا گیا ہو اور خریدنے والا تین دن کے بعد اسے واپس کرنا چاہے تو تین دن کے استعمال شدہ دودھ کے عوض

(۱۱۸) ''اصول السرخسی'' ۳۵۲/۱

میں وہ بیچنے والے کو ایک صاع کھجور ادا کرے۔ ان کا کہنا ہے کہ شریعت کے عام قاعدے کی رو سے تلافی کی رقم، دودھ کی مقدار کے مطابق ہونی چاہیے نہ یہ کہ ہر مقدار کے بدلے میں مطلقاً ایک صاع کھجور کو واجب الادا قرار دیا جائے۔ چنانچہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ خبر واحد کو راوی کے فہم کی غلطی کا نتیجہ تصور کرتے ہوئے یا اس کی مناسب معنوی تاویل سے کام لیتے ہوئے فقہی حکم کی بنیاد شریعت کے عام اور محکم قاعدے پر ہی رکھی جائے۔

اس تشریح سے واضح ہے کہ احناف نے حدیث مصراۃ کو، جسے غیر فقیہ راوی کی خلاف قیاس روایت کی نمایاں ترین مثال کی حیثیت حاصل ہے، کسی جزئی قیاس کے نہیں، بلکہ شریعت کے اصول کلیہ کے معارض ہونے کی وجہ سے رَد کیا ہے۔ یہی نوعیت اس باب کی باقی مثالوں کی بھی ہے۔ چنانچہ جصاص نے حنفی اصولیین میں زیر بحث اصول کے اولین شارح امام عیسیٰ بن ابان کا جو موقف نقل کیا ہے، اس میں بھی یہی پہلو نمایاں ہے۔ لکھتے ہیں:

جعل ذلك احد الوجوه الموجبة للتثبت فى خبره وعرضه على النظائر من الاصول، فان لم ترده النظائر من الاصول قبله، وان كانت نظائره من الاصول بخلافه عمل على النظائر ولم يعمل بالخبر (۱۱۹)	”عیسیٰ بن ابان نے اس چیز یعنی اصول شرعیہ کے نظائر پر پیش کرنے کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایات کی تحقیق کا ایک لازمی طریقہ بتایا ہے۔ اگر اصول کے نظائر اسے رد نہ کرتے ہوں تو وہ روایت کو قبول کر لیتے ہیں اور اگر اصول کے نظائر اس کے برخلاف ہو تو پھر وہ ان نظائر پر عمل کرتے ہیں اور روایت کو چھوڑ دیتے ہیں۔“

جلیل القدر مالکی فقیہ ابن رشد نے بھی اس حوالے سے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نقطہ نظر کی یہی توجیہ کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

الا ان يكون القياس تشهد له الاصول والكتاب محتمل والسنة	”اگر قیاس کی تائید اصول شرعیہ سے ہوتی ہو، جبکہ کتاب اللہ صریح نہ ہو اور سنت غیر متواتر

(۱۱۹) ”الفصول فی الاصول“ ۱۲۹/۳

غیر متواترة وهذا هو الوجه الذی ینبغی ان یحمل علیه من غلب القیاس من الفقهاء فی موضع من المواضع علی الاثر مثل ما ینسب الی ابی حنیفة باتفاق والی مالك باختلاف[120]

ہو (تو قیاس کو ترجیح دی جاسکتی ہے)۔ جن فقہا نے کسی مسئلے میں قیاس کو ترجیح دی ہے، ان کے موقف کو اسی صورت پر محمل کرنا مناسب ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ کی طرف بالاتفاق اور امام مالک کی طرف اختلافی طور پر یہ موقف منسوب ہے۔''

اس ضمن میں ایک مزید قابل لحاظ نکتہ یہ بھی ہے کہ اصول کلیہ سے بظاہر متعارض روایات کے حوالے سے بھی احناف کا اصرار انھیں کلیتاً رَد کر دینے اور ہر لحاظ سے ناقابل اعتنا سمجھنے پر نہیں، بلکہ ان کا اختلاف انھیں شریعت کے عمومی قانون کے طور پر قبول کرنے سے ہے۔ اگر ان روایات کی ایسی توجیہ کی جائے جس کی رو سے وہ استثنائی یا مخصوص صورتوں سے متعلق سمجھی جائیں جبکہ عمومی فقہی حکم کی بنیاد شریعت کے اصول کلیہ اور واضح ومحکم قواعد پر رکھی جائے تو اس صورت میں احناف بھی متعلقہ روایات کو قبول کرتے ہیں۔ جصاص نے اسی تناظر میں لکھا ہے کہ:

وخبر المصراة وخبر القرعة جمیعا مستعملان عندنا علی وجه لا یخالف القرآن، فهو اولی ممن استعمله علی وجه یخالف به ظاهر القرآن[121]

''حدیث مصراۃ اور قرعہ ڈالنے کی روایت، ہمارے نزدیک دونوں پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ وہ قرآن کے خلاف نہ رہیں۔ یہ طریقہ ان لوگوں کے طریقے سے بہتر ہے جو ان کا ایسا مفہوم مراد لے کر عمل کرتے ہیں جو قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے۔''

گویا یہ بحث حقیقت کے اعتبار سے روایات کے رد وقبول کے بجائے ان کی تعبیر وتوجیہ کے دائرے سے تعلق رکھتی ہے۔

---

(۱۲۰) ''بدایة المجتهد''، ۳۵۲/۲

(۱۲۱) ''الفصول فی الاصول''، ۲۰۶/۱

اگر یہ تنقیح پیش نظر رہے تو آسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ راوی کے فقیہ یا غیر فقیہ ہونے کے حوالے سے حنفی اصولیین کا مذکورہ اختلاف بنیادی طور پر لفظی ہے جس پر کوئی حقیقی نتیجہ اختلاف مرتب نہیں ہوتا، اس لیے کہ شریعت کے قواعد عامہ سے تعارض کی صورت میں خبر واحد کو بنائے اجتہاد نہ بنانے کا نقطہ نظر حنفی فقہا کا متفقہ اصول ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں، جبکہ اس کے مقابلے میں جزئی قیاس کے معارض ہونے کی صورت میں روایت کے قابل قبول ہونے یا نہ ہونے کا اختلاف محض نظری ہے، کیونکہ کوئی ایسی مثال موجود نہیں جس میں ائمہ احناف یا بعد کے حنفی فقہا نے محض جزئی قیاس کے خلاف ہونے کی بنا پر کسی روایت کو مردود ٹھہرایا ہو۔

— ۲ —

احادیث کی تحقیق اور ردّ و قبول کے معیارات

احادیث کی تحقیق اور اجتہادی زاویہ ہائے نظر

سابقہ صفحات میں مختلف پہلوؤں سے اس نکتے پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی ہے کہ فقہائے احناف کے منہج اجتہاد میں احادیث و آثار کی پیروی ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتی ہے اور اس ضمن میں ان کے زاویہ نظر اور جمہور فقہا کے موقف میں سرمو کوئی فرق نہیں۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ عراقی فقہا اور خاص طور پر ائمہ احناف کو ابتدا ہی سے رائے اور قیاس کو احادیث و آثار پر فوقیت دینے کے حوالے سے اعتراضات اور شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ اس اعتراض کے تناظر میں دور اول میں عراقی مکتب فکر کے متعلق حجازی مکتب کے بہت سے ممتاز ترجمانوں کے جو تبصرے منقول ہیں، وہ خاصی شدت احساس کی غمازی کرتے ہیں اور ان میں اہل الرائے کے منہج کے متعلق سخت الفاظ میں منفی تاثرات کا اظہار کیا گیا ہے۔ مثلاً وکیع کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ ہم نے ابو حنیفہ کو دو سو احادیث کا مخالف پایا ہے۔[۱]

حماد بن سلمہ نے کہا کہ:

ان ابا حنیفة استقبل الآثار والسنن فردھا برایه[۲]

''ابو حنیفہ نے آثار اور سنن کو سامنے پایا اور انھیں اپنی رائے کی بنیاد پر رد کر دیا۔''

---

(۱) ''تاریخ بغداد'' ۵۳۶/۱۵

(۲) نفس المصدر ۵۳۷/۱۵

احمد بن المعذل نے اصحاب الرائے کے متعلق اپنے تاثر کو یوں بیان کیا:

المائلین الی القیاس تعمدا والراغبین عن التمسک بالخبر(۳)

''یہ لوگ جان بوجھ کر قیاس کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اخبار پر کاربند رہنے سے اعراض کرتے ہیں۔''

امام اوزاعی نے امام ابو حنیفہ پر تنقید کرتے ہوئے کہا:

ما نقمنا علی ابی حنیفة انه یری، کلنا یری ولکنا نقمنا علیه انه یجیئه الحدیث عن النبی صلی الله علیه وسلم فیخالفه الی غیره(۴)

''ہمیں ابو حنیفہ پر یہ اعتراض نہیں کہ وہ رائے سے کام لیتے ہیں۔ ہم سب رائے سے کام لیتے ہیں۔ ہمارا اعتراض ان پر یہ ہے کہ ان کے پاس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پہنچتی ہے اور وہ اس کے خلاف کوئی دوسری رائے قائم کر لیتے ہیں۔''

امام مالک سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا:

کانت فتنة ابی حنیفة اضر علی هذه الامة من فتنة ابلیس فی الوجهین جمیعا : فی الارجاء وما وضع من نقض السنن(۵)

''اس امت کے لیے ابو حنیفہ کا فتنہ دونوں حوالوں سے ابلیس کے فتنے سے بھی زیادہ ضرر رساں ثابت ہوا ہے: ارجا کے معاملے بھی میں اور سنتوں کی مخالفت کے حوالے سے بھی۔''

دور اول میں فقہائے عراق کے بارے میں یہ تاثر خاصا عام دکھائی دیتا ہے جس کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ محدثین تو ایک طرف، جاحظ جیسے معروف معتزلی عالم بھی اس سے متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ چنانچہ اپنی کتاب 'الحیوان' میں انھوں نے ایک سے زیادہ جگہ پر امام

---

(۳) ''تاریخ بغداد'' ۵۴۱/۱۵

(۴) نفس المصدر ۴،۲/۳

(۵) نفس المصدر ۵۴۵/۱۵

ابو حنیفہ کے بارے میں حفص بن غیاث کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

اعلم الناس بما لم یکن واجهل الناس بما کان (۶)	''جو باتیں ابھی رونما نہیں ہوئیں، ان کا علم وہ سب لوگوں سے زیادہ رکھتے ہیں اور جو واقعات ہو چکے ہیں، ان سے وہ سب لوگوں سے زیادہ ناواقف ہیں۔''

مذکورہ اعتراض کے حوالے سے ائمہ احناف کے موقف اور استدلال کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کا اختلاف دراصل نہ تو اصولی حیثیت سے احادیث وآثار کی اہمیت کو تسلیم کرنے سے ہے اور نہ کسی مخصوص روایت کی نسبت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت مان لینے کے بعد وہ اس سے مختلف رائے قائم کرتے ہیں۔ ایسے تمام اعتراضات میں اصل نکتہ اختلاف درج ذیل امور میں سے کوئی ایک ہے:

۱۔ ائمہ احناف کی تحقیق کے مطابق متعلقہ روایات صحیح نہیں اور وہ ان کے مقابلے میں دوسری روایات کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے ہاں روایات کی جانچ پرکھ اور تحقیق کا ایک مخصوص معیار ہے جو بعض اہم پہلوؤں سے محدثین کے اختیار کردہ منہج سے مختلف ہے اور اس کے زیر اثر بہت سی روایات کے ردوقبول کے ضمن میں بھی احناف کا موقف محدثین کے موقف سے مختلف ہو جاتا ہے۔

۲۔ ائمہ احناف اعتراض میں پیش کردہ روایات کے ظاہری اطلاق پر عمل کرنے کے بجائے دیگر نصوص کی روشنی میں ان کا درست محل متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ نیز وہ تشریعی احادیث اور غیر تشریعی ارشادات نبویہ میں فرق ملحوظ رکھتے ہیں، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے فیصلوں کو جو آپ نے مختلف مواقع پر حاکم یا قاضی ہونے کی حیثیت سے پیش آمدہ صورت حال کی مصلحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے فرمائے، مستقل اور بے لچک شرعی احکام کا درجہ نہیں دیتے، بلکہ شارع کے اصل

---

(۶) ''الحیوان''، ۱/ ۲۲۴، ۳۴۷

منشا کو مدنظر رکھتے ہوئے ایسے معاملات کا مدار حاکم وقت یا قاضی کی صواب دید پر رکھتے ہیں۔

آئندہ دو ابواب میں ہم ان دونوں حوالوں سے احناف کے نقطہ نظر کے بعض اہم پہلوؤں کو انطباقی مثالوں کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔ تاہم اس ضمن میں حنفی فقہا کے نقطہ نظر کی وضاحت سے پہلے تمہیداً چند نکات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

دائرۂ اختلاف کی تعیین

پہلا نکتہ اس بات کی تعیین سے متعلق ہے کہ یہ اختلاف حدیث وسنت کے وسیع ذخیرے میں کس دائرے سے متعلق ہے اور اس دائرے میں روایات کی جانچ پرکھ کے لیے ایک سے زیادہ اجتہادی زاویہ ہائے نظر کی گنجائش کیسے پیدا ہوتی ہے۔

یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کے علاوہ بطور دین اس امت کو جو احکام وتعلیمات ارشاد فرمائیں، ان کے ابلاغ وتشہیر اور تاریخی سطح پر ان کو محفوظ اور اگلی نسلوں تک منتقل کرنے کا عمل کسی یکساں استنادی معیار پر نہیں ہوا۔ ان احکام کا ایک بہت بڑا حصہ وہ تھا جسے روز اول سے ہی عمومی تعلیم وتبلیغ کا موضوع بنایا گیا اور اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ وہ امت کے اجتماعی تعامل کا جزو لاینفک بن جائے۔ دین کے عملی احکام کا بہت بڑا حصہ اسی دائرے سے متعلق ہے اور اہل علم اسی کے لیے تواتر، تعامل، سنت ثابتہ اور نقل العامۃ عن العامۃ جیسی مختلف تعبیرات استعمال کرتے ہیں۔

اس کے مقابلے میں ارشادات نبویہ کا دوسرا حصہ وہ تھا جن میں کسی موقع پر سامنے آنے والے کسی سوال یا عملی مسئلے کا حل بتایا گیا یا کسی پیش آمدہ معاملے میں کوئی فیصلہ صادر کیا گیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر احکام شرعیہ پر عمل کا جو اسوہ اور نمونہ پیش کیا، وہ بھی اسی دائرے میں آتا ہے۔ اس دوسرے دائرے کی ہدایات کے ابلاغ کی سطح مختلف عملی وجوہ سے مختلف ہوگئی:

بعض ہدایات تو ایسی تھیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ابلاغ کے باقاعدہ اہتمام کے بغیر مختلف عوامل اور خاص طور پر اپنی دینی وعملی اہمیت کے باعث آپ کی حیات میں ہی مسلمانوں

کے مابین معلوم ومعروف ہو گئیں۔

کچھ احادیث ایسی تھیں کہ آپ کی وفات کے بعد جب صحابہ کو اسی نوعیت کے سوالات اور مسائل کا سامنا ہوا تو فطری طور پر تحقیق وجستجو کے نتیجے میں وہ سامنے آ گئیں اور اسی دور میں عمومی طور پر اہل علم کے مابین معروف ہو گئیں۔ ان میں سے بعض احادیث کے ردوقبول کے حوالے سے صحابہ کے مابین اختلاف بھی واقع ہوا، تاہم اہل علم بہرحال ان کے وجود سے واقف ہو گئے۔

تیسرا دائرہ ان ارشادات کا تھا جو نسبتاً نادر حالات سے متعلق ہونے کی وجہ سے عہد صحابہ میں اس طرح شہرت اور استفاضہ کے دائرے میں نہ آ سکیں کہ اہل علم وفقہ کی اکثریت ان سے واقف ہو جائے اور انھیں فقہا ومجتہدین کا ایک عمومی اعتماد یا فقہی اصطلاح میں تلقی بالقبول حاصل ہو جائے۔ چنانچہ ان میں سے بعض روایات تو کچھ مخصوص علاقوں میں معروف ہونے کے باوجود دوسرے علاقوں کے اہل علم کے لیے غیر معروف رہیں جبکہ کچھ روایات کسی بھی سطح پر معروف ہوئے بغیر انفرادی سطح پر ہی نقل ہوتی رہیں۔

دراصل اسی تیسرے دائرے سے تعلق رکھنے والی روایات تھیں جو آگے چل کر تابعین واتباع تابعین کے دور میں تحقیق وتنقید کا موضوع بنیں اور ان کے رد وقبول سے متعلق مختلف مناہج فکر سامنے آئے۔

اس دائرے کی روایات سے متعلق ائمہ احناف نے جو طرز فکر اختیار کیا، اس کو سمجھنے کے لیے یہ نکتہ سامنے رہنا چاہیے کہ اس دور میں ذخیرۂ حدیث کی جمع وتدوین کا عمل ابھی ابتدائی مراحل میں تھا اور اس ذخیرے کی تحقیق وتنقیح کے لیے محدثین نے بعد کے مراحل میں راویوں کی عدالت وثقاہت اور روایت کے مختلف طرق اور اسانید کے موازنے پر مبنی جو اصولی منہج تشکیل دیا، اس ابتدائی مرحلے میں اس کے خط وخال ابھی زیادہ واضح نہیں ہوئے تھے۔ عالم اسلام کے مختلف علمی مراکز کے اہل علم، فقہ واجتہاد کے ضمن میں زیادہ تر اپنے علاقوں میں مقیم صحابہ وتابعین کی وساطت سے میسر آنے والے ذخیرۂ روایات سے استفادہ کر رہے تھے اور ان کا انحصار بنیادی طور پر اسی مواد پر تھا جو انھیں اپنے گرد وپیش کے علمی ماحول میں دستیاب تھا۔ کوئی فقیہ یہ فرض کرنے کی

پوزیشن میں نہیں تھا کہ سنت متواترہ اور مشہور و مستفیض احادیث کے علاوہ، اخبار آحاد کا پورا ذخیرہ اوراس کی تحقیق کے لیے درکار وہ سارا علمی مواداس کی دسترس میں ہے جس کی بنیاد پروہ کسی حتمی نتیجہ تحقیق تک پہنچ سکے۔

تحقیق روایت کے اجتہادی معیارات

دوسرا اہم نکتہ یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ اخبار آحاد کی تحقیق اور جانچ پرکھ کا معاملہ سرتا سرایک اجتہادی معاملہ تھااور محدثین اور فقہا کے مختلف گروہوں نے اپنے اپنے اجتہادی ذوق کے تحت ہی روایات کی تحقیق کے لیے مختلف معیارات وضع کیے جن کی روشنی میں حتی الامکان احتیاط کے ساتھ موجوداور میسر ذخیرۂ احادیث کے ردوقبول کا فیصلہ کیا جا سکے۔ظاہر ہے کہ اجتہادی ذوق کے مختلف ہونے کی وجہ سے رد وقبول کے معیارات میں بھی فرق واقع ہوا اور اس کے نتیجے میں بہت سی روایات کی استنادی حیثیت اس دور کے فقہا اور محدثین کے مابین بحث ونزاع کا عنوان بن گئی۔ گویا اخبار آحاد کی تحقیق بھی ان اجتہادی امور کے زمرے میں آتی ہے جس میں ہر مجتہد اور محقق اپنی دیانت دارانہ رائے اور تحقیق کا پابند اور اپنے اجتہاد پر کم سے کم ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے، چاہے دوسرے محققین کو اس کا منہج تحقیق یا نتائج تحقیق کتنے ہی غلط محسوس ہوتے ہوں۔

چوتھی صدی ہجری کے جلیل القدر محدث علامہ رامہرمزی (م ۳۶۰ھ) نے اس نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

ولیس یلزم المفتی ان یفتی بجمیع ما روی ولا یلزمه ایضا ان یترك روایة ما لا یفتی به وعلی هذا مذاهب جمیع فقهاء الامصار، هذا مالك یری العمل بخلاف کثیر مما یروی، والزهری عن سالم عن ابیه	”مفتی پر یہ لازم نہیں کہ وہ جتنی روایات بیان کرے، ان سب کے مطابق فتویٰ بھی دے اور نہ اس پر یہ لازم ہے کہ جس روایت پر اس نے فتویٰ نہیں دیا، اسے ترک کر دے۔ اسلامی ممالک کے تمام فقہا کے مذاہب کا یہی معاملہ ہے۔ دیکھو، امام مالک اپنی روایت کردہ بہت سی روایات کے خلاف عمل کے قائل

اثبت واقوی عند علماء اهل الحديث من الحكم عن مقسم عن ابن عباس، وقد خالف مالك هذه الروایة فی رفع اليدين بعد ان حدث به عن الزهری، وهذا ابو حنيفة يروی حديث فاطمة بنت ابی حبيش فی المستحاضة ويقول بخلافه (۷)

ہیں۔مثلاً زہری، سالم سے اور وہ عبداللہ بن عمر سے جو روایت نقل کریں، وہ علماء حدیث کے نزدیک اس روایت کی بہ نسبت زیادہ ثابت اور قوی ہے جو حکم نے مقسم سے اور انھوں نے ابن عباس سے نقل کی ہے، لیکن امام مالک نے رفع یدین سے متعلق اس روایت کے خلاف عمل کیا ہے، حالانکہ اسے زہری نے نقل کیا ہے۔اسی طرح امام ابوحنیفہ مستحاضہ کے متعلق فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت نقل کرتے ہیں، لیکن فتویٰ اس کے خلاف دیتے ہیں۔“

آٹھویں صدی کے ممتاز حنبلی عالم امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) نے ”رفع الملام عن الائمة الاعلام“ کے عنوان سے ایک مستقل رسالے میں اس الزام کے حوالے سے ائمہ فقہا کا دفاع کیا ہے کہ وہ بعض اوقات حدیث کے خلاف رائے قائم کرتے ہیں۔اگرچہ کتاب کا عنوان عمومی ہے، تاہم اس کے مندرجات کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا محرک خاص طور پر امام ابوحنیفہ پر کیے جانے والے اعتراضات ہیں۔مذکورہ رسالہ میں امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس نکتے کو بطور خاص موضوع بنایا ہے کہ ائمہ فقہا میں سے کوئی بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بھی حدیث کو جان بوجھ کر رد کرنے یا اس کے خلاف رائے قائم کرنے کی جسارت نہیں کرسکتا اور یہ کہ جب کسی مجتہد یا فقیہ کی رائے کسی حدیث کے خلاف ہوتی ہے تو اس کے مختلف علمی اسباب ہوتے ہیں جن کے تحت مجتہد اس حدیث پر اپنی رائے کی بنیاد رکھنے سے گریز کرتا ہے اور ایسا کرنے میں وہ علمی طور پر معذور ہوتا ہے۔

---

(۷) ”المحدث الفاصل بين الراوی والواعی“، ص ۳۲۲،۳۲۳

ابن تیمیہ کے نزدیک کسی حدیث کو قبول نہ کرنے کے جملہ علمی اسباب و وجوہ کو درج ذیل تین نکات میں سمیٹا جا سکتا ہے:

۱۔ مجتہد اس بات پر مطمئن نہ ہو کہ اس حدیث کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

۲۔ وہ یہ سمجھتا ہو کہ حدیث تو آپ سے ثابت ہے، لیکن اس سے آپ کی مراد وہ نہیں ہے جو بظاہر سمجھی جا رہی ہے۔

۳۔ اس کی تحقیق یہ ہو کہ اس حدیث میں بیان ہونے والا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

ان تین بنیادی نکات کی تفصیل و تفریع کرتے ہوئے ابن تیمیہ نے حدیث کو قبول نہ کرنے کے متعدد اسباب کی نشان دہی کی ہے جن میں سے اہم اور نمایاں اسباب یہ ہیں:

۱۔ حدیث کے خلاف رائے قائم کرنے کا پہلا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ مجتہد تک وہ حدیث پہنچی ہی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ جب وہ اس حدیث سے واقف ہی نہیں تو لازمی طور پر دوسرے نصوص یا عقلی دلائل کی روشنی میں کوئی رائے قائم کرے گا جو اس باب میں وارد حدیث کے خلاف بھی ہو سکتی ہے اور موافق بھی۔ ابن تیمیہ کی رائے میں سلف سے احادیث کے خلاف جو اقوال منقول ہیں، ان میں سے بیشتر کے پیچھے یہی سبب کارفرما ہے۔ اس ضمن میں ابن تیمیہ نے احادیث کی جمع و تدوین کے حوالے سے ابتدائی دو صدیوں کی صورت حال کو واضح کیا ہے اور بتایا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تمام صحابہ آپ کے جملہ ارشادات سے واقف نہیں ہوتے تھے، بلکہ احادیث کا علم مختلف صحابہ کے مابین بکھرا ہوا تھا اور اکابر صحابہ بھی بعض اوقات بہت سے اہم معاملات کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے واقف نہیں ہوتے تھے اور پھر ضرورت پڑنے پر دوسرے صحابہ سے تحقیق کے نتیجے میں متعلقہ احادیث ان کے علم میں آتی تھیں۔

مثال کے طور پر وراثت میں دادی کے حصے کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے علم میں نہیں تھا اور بعد میں ایک موقع پر مغیرہ بن شعبہ اور محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہما کے بتانے پر وہ اس حکم شرعی سے واقف ہوئے۔ اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کسی کے گھر جا کر تین مرتبہ اجازت طلب کرنے کی حدیث سے لاعلم تھے اور ایک موقع پر ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے

بتانے پر یہ حدیث ان کے علم میں آئی۔ یہ حدیث بھی ان کے علم میں نہیں تھی کہ اگر شوہر کو قتل کر دیا جائے تو اس کی دیت کی رقم میں سے اس کی بیوہ کو بھی حصہ ملے گا، پھر ضحاک بن سفیان کلابی رضی اللہ عنہ نے انھیں اس ضمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے سے آگاہ کیا۔ یہی معاملہ مجوس سے جزیہ وصول کرنے کے حکم کا تھا جس سے سیدنا عمر لاعلم تھے اور پھر عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بتایا کہ مجوس کے ساتھ بھی اہل کتاب جیسا معاملہ کرو۔ ابن تیمیہ نے اس ضمن میں اکابر صحابہ کے حوالے سے متعدد مثالیں نقل کی ہیں۔

۲۔ دوسرا ممکن سبب یہ ہے کہ مجتہد تک حدیث تو پہنچی ہو، لیکن اس کی تحقیق کے مطابق اس کی صحت ثابت نہ ہو۔ ابن تیمیہ نے اس ضمن میں عدم اطمینان کے مختلف وجوہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مثلاً یہ کہ سند کا کوئی راوی، مجتہد کے نزدیک مجہول یا متہم یا سیئ الحفظ ہو یا روایت اس تک کسی منقطع سند کے ساتھ پہنچی ہو، وغیرہ۔ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ صدر اول میں اس کا امکان موجود تھا کہ بعض احادیث کچھ اہل علم تک صحیح اسناد کے ساتھ پہنچیں جبکہ کچھ دوسرے فقہا تک کمزور اور ناقابل اعتبار طرق سے پہنچیں۔ اسی وجہ سے بہت سے ائمہ سے یہ منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ فلاں مسئلے میں یہ حدیث مروی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو میرا بھی یہی قول ہے۔

۳۔ مجتہد کسی روایت کی تحقیق کرتے ہوئے بعض مخصوص شرائط کے پائے جانے کو ضروری سمجھتا ہو اور ان میں سے کوئی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے روایت کی صحت پر مطمئن نہ ہو۔ مثلاً بعض فقہا حدیث کو کتاب وسنت پر پرکھنے کو ضروری سمجھتے ہیں، بعض حدیث کے خلافِ قیاس ہونے کی صورت میں راوی کے فقیہ ہونے کو لازم قرار دیتے ہیں اور بعض کی رائے میں اگر حدیث کسی ایسے مسئلے سے متعلق ہو جو عام طور پر لوگوں کو پیش آتا ہے تو پھر اس کا عمومی طور پر معروف اور مشہور ہونا ضروری ہے۔

۴۔ مجتہد کی رائے یہ ہو کہ حدیث کے الفاظ زیر بحث صورت پر دلالت نہیں کرتے۔ اس ضمن میں دلالت کی بہت سی نازک اور لطیف اصولی بحثیں متعلق ہو جاتی ہیں، مثلاً یہ کہ عام مخصوص منہ البعض حجت ہے یا نہیں، عام حکم اگر کسی خاص موقع پر دیا جائے تو کیا وہ اسی موقع کے ساتھ خاص رہے گا یا علی العموم قابل اطلاق ہوگا، امر کے صیغے سے وجوب ثابت ہوتا ہے یا نہیں وغیرہ۔

۵۔ مجتہد یہ سمجھتا ہے کہ حدیث بظاہر تو ایک امر پر دلالت کرتی ہے، لیکن اس کے معارض دیگر ایسے دلائل موجود ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ زیر بحث حدیث سے وہ مفہوم مراد نہیں جو بظاہر اس سے سمجھ میں آتا ہے۔ مثلاً حدیث کے الفاظ عام ہیں، جبکہ اس کے معارض کوئی خاص دلیل پائی جاتی ہے یا حدیث کے الفاظ مطلق ہیں جبکہ اس کے معارض کوئی مقید نص موجود ہے یا حدیث کے الفاظ کا ظاہری مفہوم مراد لینے کے مقابلے میں کوئی ایسی دلیل موجود ہے جو مجازی معنی مراد لینے کو راجح قرار دیتی ہے، وغیر ذالک۔

۶۔ مجتہد کی تحقیق یہ ہو کہ حدیث کے معارض کوئی ایسی دلیل مثلاً کوئی آیت یا کوئی دوسری حدیث یا اجماع موجود ہے جو اس کے ضعیف یا منسوخ یا مووّل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ضروری نہیں کہ مجتہد کا یہ فہم درست ہو، لیکن اگر اس نے اپنے فہم کے مطابق پوری طرح غور کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے تو وہ اپنے اجتہاد میں معذور بلکہ ماجور ہوگا۔ (۸)

---

(۸) ”رفع الملام عن الائمة الاعلام“، ص ۹-۳۵

معروف اہل حدیث عالم مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی نے اس نکتے کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کا ان الفاظ میں دفاع کیا ہے:

”آپ کے طریق اجتہاد کا بیان مختصراً یہ ہے کہ دلائل شرع کے اصول اجتہاد یا بنائے قیاس تین امر ہیں: قرآن اور حدیث صحیح اور اجماع امت۔ اور چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو (قواعد مسلمہ ومقررہ کے رو سے) ان تینوں میں سے کسی ایک سے مستنبط ہو۔ اس تفصیل سے جو ہم نے بیان کی، کسی امام حدیث یا امام فقہ کو انکار نہیں۔ ہاں، شرائط تنقید واعتبار میں جس طرح بعض مقامات میں دیگر محدثین میں اختلاف ہے، اسی طرح بعض شروط میں امام صاحبؒ کا بھی اختلاف ہو تو یہ قابل گرفت نہیں۔ اصول حدیث اور اصول درایت پر نظر رکھنے والے علماء سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے۔“ (”تاریخ اہل حدیث، ص ۳۱۰، ۳۱۱)

روایات کی درایتی تحقیق کی علمی بنیاد

احناف نے فقہی روایات کے رد وقبول کے لیے جو معیار وضع کیا، اس کا خصوصی اور امتیازی پہلو یہ تھا کہ انھوں نے سند کے راویوں کے حفظ وضبط اور سند کے اتصال کے مقابلے میں اس بات کو زیادہ اہمیت دی کہ روایت امت میں رائج تعامل کے کتنا قریب اور اہل علم وفقہ کے ہاں کتنی معروف اور مستند ہے۔ مزید یہ کہ انھوں نے معنوی پہلو سے روایت کے متن کی تحقیق کے لیے مختلف عقلی اور استقرائی اصولوں سے بھی کام لیا اور صحت سند کے مقابلے میں اس نکتے کو زیادہ وزن دیا کہ روایت، اپنے سے قوی تر دلائل کے ساتھ نہ ٹکراتی ہو۔

تحقیق روایت کا یہ پہلو چونکہ بعد کے مراحل میں محدثین کے وضع کردہ منہج میں رفتہ رفتہ نظر انداز ہوتا چلا گیا اور سند کی تحقیق نے زیادہ اہمیت حاصل کر لی، اس لیے احناف کے اصولی منہج اور اس کے انطباقات کو واضح کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قرآن وحدیث اور فقہائے صحابہ کے طرز فکر میں احناف کے اختیار کردہ اس منہج کی بنیادیں واضح کر دی جائیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ یہ طرز فکر کوئی ابتداعی واختراعی طرز فکر نہیں تھا، بلکہ امت میں ابتدا سے چلی آنے والی علمی روایت کا ہی ایک تسلسل تھا۔ ذیل کی سطور میں ہم اس مسئلے کے چند اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے۔

روایت کی تحقیق کرتے ہوئے حالات وقرائن کی روشنی میں اس کے مختلف پہلوؤں پر غور

کرنے کی تعلیم خود قرآنِ مجید نے دی ہے۔ اس حوالے سے قرآن نے جہاں یہ ہدایت دی ہے کہ کسی بھی اہم معاملے میں کسی شخص کی فراہم کردہ خبر یا اطلاع کو قبول کرتے ہوئے خبر دینے والے کے کردار اور ثقاہت کو مدنظر رکھا جائے،(۹) وہاں خود خبر اور اطلاع کے مندرجات پر غور کرنے اور ایسی خبروں کو رد کر دینے کا اصول بھی سکھایا ہے جو باول وہلہ غلط اور بے بنیاد دکھائی دیتی ہوں۔ چنانچہ سورۂ نور میں واقعہ افک کے ضمن میں ارشاد فرمایا:

لَوْ لَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَّقَالُوْا هٰذَا اِفْكٌ مُّبِيْنٌ [النور۲۴:۱۶]	”ایسا کیوں نہ ہوا کہ جب تم نے اس بات کو سنا تو مومن مردوں اور مومن عورتوں نے ایک دوسرے کے بارے میں نیک گمان کیا اور کہہ دیا کہ یہ تو صریح بہتان ہے۔“

اس آیت سے معلوم ہوا کہ بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں جن کے بطلان کے قرائن اس قدر واضح ہوتے ہیں کہ ان کو سنتے ہی ان کی تردید کر دینی چاہیے۔ چنانچہ روایات میں ہے کہ جب حضرت ابوایوب انصاریؓ نے یہ بات سنی تو اپنی اہلیہ سے فرمایا: ”یہ سراسر جھوٹ ہے۔ اے ام ایوب، کیا تم ایسا کر سکتی ہو؟“ انہوں نے کہا: ”بخدا نہیں۔“ ابوایوب نے فرمایا: ”اللہ کی قسم، عائشہؓ تم سے بہتر ہیں۔“(۱۰)

اسی اصول کی تعلیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی صحابہ کو دی۔ چنانچہ ابو اسید الساعدیؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا سمعتم الحديث عنی تعرفه قلوبكم وتلين له اشعاركم وابشاركم وترون انه منكم قريب فانا اولاكم به واذا	”جب تم کوئی ایسی حدیث سنو جس سے تمہارے دل مانوس ہوں اور تمہارے بال وکھال اس سے متاثر ہوں اور تم اس کو اپنے سے قریب سمجھو تو میں اس کا تم سے زیادہ حق دار

(۹) سورۃ الحجرات ۴۹:۶

(۱۰) ابن ہشام، ”السیرۃ النبویۃ“، ۲/۲۵۸

سمعتم الحديث عنى تنكره قلوبكم وتنفر منه اشعاركم وابشاركم وترون انه منكم بعيد فانا ابعدكم منه(۱۱)

ہوں اور جب کوئی ایسی حدیث سنو جس کو تمھارے دل قبول نہ کریں اور تمھارے بال وکھال اس سے متوحش ہوں اور تم اس کو اپنے سے بعید سمجھو تو میں تم سے بڑھ کر اس سے دور ہوں۔‘‘

مذکورہ اصول کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات کو معنی ومفہوم اور درایت کے اعتبار سے پرکھنے کے طریقے کا آغاز حضرات صحابہ کرامؓ ہی کے زمانے میں ہو چکا تھا۔ فقہائے صحابہ کی آرا کے استقرا سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں قبولِ روایت کی شرائط میں سے ایک بنیادی شرط یہ تھی کہ وہ کتاب اللہ اور اصولِ شرع کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر کوئی ایسی روایت ان کے سامنے آتی جو ان کے علم وفہم کے مطابق کتاب اللہ یا سنت سے معارض ہوتی یا عقل وقیاس کی روشنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت کو قبول کرنا ممکن نہ ہوتا تو وہ اسے راوی کی کم فہمی پر محمول کرتے ہوئے حسب ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ اختیار کرتے تھے:

ایک یہ کہ وہ سرے سے روایت کو ہی رد کر دیتے۔

دوسرا یہ کہ اپنے فہم کے مطابق روایت کی توجیہ کرتے ہوئے کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اصل مدعا تو یہ تھا لیکن راوی نے اسے غلط سمجھا اور اپنی سمجھ کے مطابق اسے روایت کر دیا۔

جلیل القدر صحابہ کرامؓ کی آرا میں درایتی نقد کے شواہد حسب ذیل ہیں:

ام المومنین سیدہ عائشہؓ

ام المومنین سیدہ عائشہؓ نے متعدد مواقع پر بعض صحابہ کرامؓ کی بیان کردہ روایتوں کو ان کی ظاہری شکل میں اس بنا پر قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ وہ ان کے نزدیک کتاب اللہ کے نصوص یا

(۱۱) مسند احمد، مسند ابی اسید الساعدی، رقم ۲۳۰۹۵۔

امام ابن حبان اور علامہ ناصر الدین البانی نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ (’’الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان‘‘، رقم ۶۳۔ ’’سلسلة الاحاديث الصحيحة‘‘، ۲/ ۳۶۰، رقم ۷۳۲)

اصولِ شرع کے خلاف تھیں۔ ان میں سے چند مثالیں ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

۱۔ عبداللہ ابن عباس بیان کرتے ہیں کہ میں نے ام المومنین عائشہ کے سامنے سیدنا عمرؓ کی نقل کردہ یہ روایت بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان المیت لیعذب ببکاء اهله علیه

''بے شک مردے کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے سزا دی جاتی ہے۔''

حضرت عائشہؓ نے سنا تو فرمایا:

رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله صلی الله علیه وسلم: ان الله لیعذب المومن ببکاء اهله علیه، ولکن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: ان الله لیزید الکافر عذابا ببکاء اهله علیه، وقالت: حسبکم القرآن: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (۱۲)

''اللہ تعالیٰ عمر پر رحم کرے، بخدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اس کے اہل خانہ کے رونے کی وجہ سے عذاب دیتے ہیں۔ آپ نے تو کافر کے متعلق فرمایا کہ اس کے پس ماندگان کے رونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس کے عذاب میں اضافہ کر دیتے ہیں۔ ام المومنین نے کہا کہ تمھیں قرآن کی یہ آیت کافی ہے کہ کوئی جان دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی۔''

۲۔ عبداللہ بن عمر روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ بدر کے موقع پر مشرکین کی لاشوں کو، جنھیں بدر کے کنویں میں پھینک دیا گیا تھا، مخاطب کر کے فرمایا کہ کیا تم سے جو وعدہ کیا جاتا تھا، اسے تم نے سچا پایا؟ جب لوگوں نے مردوں کو خطاب کرنے پر تعجب ظاہر کیا تو آپ نے فرمایا:

ما انتم باسمع منهم ولکن لا یجیبون

''تم لوگ ان سے زیادہ سننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، البتہ یہ لوگ جواب نہیں دے سکتے۔''

یہ روایت جب ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے علم میں آئی تو انھوں نے مردوں کے سننے کی

---

(۱۲) بخاری، کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یعذب المیت ببعض بکاء اہلہ علیہ، رقم ۱۲۸۷، ۱۲۸۸۔

بات کو قرآن مجید کے منافی قرار دیا اور فرمایا:

انما قال النبی صلی الله علیه وسلم انهم لیعلمون الآن ان ما کنت اقول حق وقد قال الله تعالیٰ: اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى (۱۳)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہا ہوگا کہ یہ لوگ اب جان گئے ہیں کہ میں ان سے جو کچھ کہتا تھا، وہ حق تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: تم مردوں کو نہیں سنا سکتے۔''

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

الطیرة فی المراة والدابة والدار

''نحوست عورت میں، سواری کے جانور میں اور گھر میں ہوتی ہے۔''

حضرت عائشہؓ نے سنا تو سخت ناراض ہوئیں اور فرمایا:

والذی انزل القرآن علی ابی القاسم ما هکذا کان یقول، ولکن نبی الله صلی الله علیه وسلم کان یقول: کان اهل الجاهلية یقولون: الطیرة فی المراة والدار والدابة، ثم قرات عائشة: مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا فِىْٓ اَنْفُسِكُمْ اِلَّا فِىْ كِتَابٍ (۱۴)

''اللہ کی قسم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہیں فرماتے تھے۔ آپ تو اہل جاہلیت کے بارے میں بتاتے تھے کہ وہ یوں کہتے ہیں کہ نحوست عورت، گھر اور سواری میں ہوتی ہے۔ پھر ام المومنین نے قرآن کی یہ آیت پڑھی: مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا فِىْٓ اَنْفُسِكُمْ اِلَّا فِىْ كِتَابٍ (تمھیں زمین میں یا تمھاری جانوں میں جو بھی مصیبت پہنچتی ہے، وہ ایک نوشتے میں لکھی ہوئی ہے۔''

۴۔ عبداللہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ سیدنا عمرؓ نے مجھے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کے بعد سورج کے طلوع ہونے سے قبل اور عصر کے بعد سورج کے غروب ہونے سے قبل نماز

---

(۱۳) بخاری، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی عذاب القبر، رقم ۱۳۷۰، ۱۳۷۱

(۱۴) مسند احمد، مسند عائشة رضی اللہ عنہا، رقم ۲۵۵۵۷

پڑھنے سے منع فرمایا۔(۱۵)

ام المومنین عائشہؓ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا:

وهم عمر رضی الله عنه، انما نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یتحری طلوع الشمس وغروبها(۱۶)	''عمر کو غلطی لگی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (طلوع وغروب شمس سے قبل نہیں بلکہ) عین طلوع اور غروب شمس کے اوقات میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔''

ام المومنین کے انکار کی بنیاد یہ تھی کہ انھوں نے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ہاں عصر کے بعد نفل نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا۔ چنانچہ انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی ممانعت کی نسبت کو درست تسلیم کرنے میں تردد ہوا اور انھوں نے روایت کو، جیسا کہ اسے حضرت عمر نے نقل کیا تھا، قبول کرنے کے بجائے اس کی یوں توجیہ کی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دراصل عین سورج کے طلوع اور غروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت کی ہوگی جس کا مطلب سیدنا عمر نے یہ سمجھا کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے۔

۵۔ ابوسلمہ بیان کرتے ہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے یہ روایت بیان کی کہ 'من لم یوتر فلا صلاة له'۔ (جس نے نماز وتر نہ پڑھی، اس کی نمازیں قبول نہیں ہوتیں)۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ بات معلوم ہوئی تو انھوں نے فرمایا:

من سمع هذا من ابی القاسم صلی الله علیه وسلم؟ والله ما بعد العهد وما نسیت، انما قال ابو القاسم صلی الله علیه وسلم:	''ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم سے کس نے یہ بات سنی ہے؟ بخدا، نہ تو زیادہ زمانہ گزرا ہے اور نہ میں بھولی ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص قیامت کے دن پانچ

(۱۵) بخاری، کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب الصلاۃ بعد الفجر حتی ترتفع الشمس، رقم ۵۸۱

(۱۶) صحیح مسلم، کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا، باب لاتحروا بصلاتکم طلوع الشمس ولاغروبہا، رقم ۸۳۳

من جاء بصلوات الخمس يوم القيامة قد حافظ على وضوئها ومواقيتها وركوعها وسجودها لم ينقص منها شيئا جاء وله عند الله عهد ان لا يعذبه، ومن جاء وقد انتقص منهن شيئا فليس له عند الله عهد ان شاء رحمه وان شاء عذبه(۱۷)

نمازیں اس طرح لے کر آئے گا کہ اس نے ان کے وضو، اوقات اور رکوع وسجود کا پورا اہتمام کیا ہو اور ان میں سے کسی چیز میں کمی نہ کی ہو تو اللہ کے ہاں اس کے لیے وعدہ ہے کہ وہ اسے عذاب نہیں دے گا۔ اور جو شخص اس طرح آئے گا کہ اس نے نمازوں میں کچھ کمی کی ہو تو اس کے لیے اللہ کے پاس کوئی وعدہ نہیں۔ وہ چاہے تو اس پر رحمت کرے اور چاہے تو اسے عذاب دے۔''

۶۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ یہ روایت بیان کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک پاؤں میں جوتا یا موزہ پہن کر چلنے سے منع کیا اور فرمایا کہ یا دونوں جوتے پہن کر چلو یا دونوں اتار دو۔(۱۸)

ام المومنین نے ان کی اس روایت کو قبول نہیں کیا، چنانچہ قاسم بن محمد بیان کرتے ہیں کہ:

كانت تمشي في خف واحد وتقول: لاخيفن ابا هريرة(۱۹)

''ام المومنین ایک موزہ پہن کر چلا کرتی تھیں اور کہتی تھیں کہ میں ابو ہریرہ کو پریشان کر کے رہوں گی۔''

ایک موقع پر انھوں نے صرف ایک پاؤں میں موزہ پہن کر عملاً چل کر لوگوں کو دکھایا اور فرمایا:

لا اخشى ابا هريرة فانه زعم ان لا يمشى في النعل الواحد ولا

''میں ابو ہریرہ سے نہیں ڈرتی، کیونکہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ آدمی کو ایک جوتا پہن کر یا ایک

(۱۷) طبرانی، المعجم الاوسط، رقم ۴۰۱۲

(۱۸) ابن ماجہ، کتاب اللباس، باب المشی فی النعل الواحد، رقم ۳۶۱۷

(۱۹) مصنف ابن ابی شیبہ، کتاب اللباس والزینۃ، من رخص ان یمشی فی نعل واحدۃ، رقم ۲۴۴۲۵

فی الخف الواحد[20] موزہ پہن کر نہیں چلنا چاہیے۔‘‘

حضرت عمرؓ

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے ہاں بھی روایت کی معنوی ودرایتی تحقیق کا طرزِ فکر بہت نمایاں طور پر ملتا ہے۔ مثال کے طور پر فاطمہ بنت قیسؓ نے یہ روایت بیان کی کہ ان کے خاوند نے انہیں تین طلاقیں دے دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ عدت کے دوران میں ان کا نفقہ خاوند کے ذمے نہیں ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا:

ما كنا لندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري احفظت ام لا[21] ’’ہم کتاب اللہ کو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے جس کو پتہ نہیں بات یاد بھی رہی یا نہیں۔‘‘

اسی طرح ایک موقع پر ایک شخص نے سیدنا عمر سے پوچھا کہ اگر مجھے جنابت لاحق ہو جائے اور پانی موجود نہ ہو تو کیا کروں؟ سیدنا عمر نے کہا کہ ایسی حالت میں نماز نہ پڑھو۔ وہاں عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما بھی موجود تھے۔ انھوں نے سیدنا عمر کو یاد دلایا کہ میں اور آپ ایک سفر میں اکٹھے تھے۔ دورانِ سفر میں ہم دونوں کو جنابت لاحق ہوگئی اور پانی میسر نہیں تھا۔ آپ نے تو اس حالت میں نماز ادا نہیں کی، لیکن میں نے (تیمّم کی نیت سے) زمین پر اس طرح لوٹنیاں لیں جیسے جانور لیتا ہے اور پھر نماز ادا کر لی۔ واپسی پر جب میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات بتائی تو آپ نے فرمایا کہ جنابت کی حالت میں بھی تمھارے لیے تیمّم کا وہی طریقہ کافی تھا جو وضو کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔

جب عمار بن یاسر نے یہ واقعہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو سنایا تو انھوں نے سخت تعجب کا اظہار کیا اور ان کی روایت پر مطمئن نہیں ہوئے، کیونکہ انھیں یہ واقعہ بالکل یاد نہیں تھا۔[22] چنانچہ انھوں نے عمار سے کہا:

---

(۲۰) الفاکہی، ’’اخبار مکۃ‘‘، ۲۲۶/۴، رقم ۲۵۳۸

(۲۱) ابوداود، کتاب الطلاق، باب فی نفقۃ المبتوتۃ، باب من انکر ذلک علی فاطمۃ، رقم ۲۲۹۱

(۲۲) بخاری، کتاب التیمم، باب: التیمم ضربۃ، رقم ۳۴۷

اتق الله يا عمار (۲۳)　　　　”اے عمار! اللہ سے ڈرو۔“

حضرت علیؓ

یہی طرزِ فکر ہمیں سیدنا علیؓ کے ہاں بھی ملتا ہے۔ چنانچہ معقل بن سنان الاشجعیؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے قبیلے کی ایک عورت بروع بنت واشق کے بارے میں، جس کا خاوند فوت ہو گیا تھا اور نکاح میں اس کے مہر کی مقدار طے نہیں کی گئی تھی، یہ فیصلہ فرمایا کہ اس کو اتنا ہی مہر دیا جائے جتنا اس کے خاندان کی عورتوں کو عام طور پر دیا جاتا ہے۔ (۲۴)

تاہم حضرت علیؓ نے اس روایت کو قبول نہیں کیا بلکہ فرمایا:

لا يقبل قول اعرابى من اشجع على كتاب الله (۲۵)　　　　”کتاب اللہ کے خلاف قبیلہ اشجع کے ایک بدو کی بات قبول نہیں کی جا سکتی۔“

سیدنا عبد اللہ بن عباسؓ

حبر الامۃ سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی روایات کے استناد کی تحقیق میں اسی طرزِ فکر کے حامل تھے۔ چند مثالیں دیکھیے:

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث بیان کی کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو عبد اللہ ابن عباسؓ نے اس کو خلافِ عقل و قیاس ہونے کی بنا پر قبول نہ کیا اور فرمایا:

انتوضا من الدهن؟ انتوضا من الحميم؟　　　　”کیا ہم چکناہٹ سے وضو کریں؟ کیا ہم گرم پانی کے استعمال سے وضو کریں؟“

اس پر حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا:

---

(۲۳) مسلم، کتاب الحیض، باب التیمم، رقم ۳۶۸

(۲۴) ابوداؤد، کتاب النکاح، باب فی من تزوج ولم یسم صداقا حتی مات، رقم ۲۱۱۶

(۲۵) بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الصداق، باب من قال لاصداق لہا، رقم ۱۴۴۲۴۔

جب انھیں بتایا گیا کہ ابن مسعود نے اس روایت کو قبول کیا ہے تو سیدنا علی نے کہا کہ بدوؤں کی روایت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کوئی بات منسوب نہیں کی جا سکتی۔ (مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۹۳۶)

اذا سمعت عن رسول الله صلی الله علیه وسلم حدیثا فلا تضرب له مثلا(۲۶)

’’جب تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث سنو تو اس کے مقابلے میں باتیں نہ بنایا کرو۔‘‘

ایک دوسری روایت کے مطابق ابن عباس نے کہا:

اأتوضا من طعام اجده فی کتاب الله حلالا لان النار مسته؟ فجمع ابو هريرة حصی فقال: اشهد عدد هذا الحصی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال توضؤوا مما مست النار(۲۷)

’’کیا میں اس چیز کے کھانے سے جسے میں اللہ کی کتاب میں حلال پاتا ہوں، اس لیے وضو کروں کہ اسے آگ نے چھوا ہے؟ یہ سن کر ابوہریرہؓ نے (زمین سے) سنگریزے اکٹھے کیے اور کہا کہ میں ان سنگریزوں کی تعداد کے برابر گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس چیز کو آگ نے چھوا ہے، اس کو کھانے کے بعد وضو کیا کرو۔‘‘

۲۔ سلیمان بن یسار بیان کرتے ہیں کہ میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس بیٹھا تھا کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ وہاں آئے۔ ان کی موجودگی میں ایک شخص آیا اور اس نے ابن عباس سے پوچھا کہ سونے اور چاندی کا کمی بیشی کے ساتھ باہم نقد تبادلہ کرنے کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ ابن عباس نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس پر ابوسعید خدری نے انھیں بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے، لیکن ابن عباس نے کہا:

نحن اعلم بهذا منك، انما كان الربا لنا

’’ہم اس کے متعلق آپ سے زیادہ علم رکھتے ہیں۔ سود ہمارے ہی یہاں تھا۔‘‘

یہ سن کر ابوسعید خدری سخت ناراض ہوئے اور کہا:

---

(۲۶) ترمذی، ابواب الطهارة، باب الوضوء مما غيرت النار، رقم ۷۹

(۲۷) نسائی، کتاب الطهارة، باب الوضوء مما غيرت النار، رقم ۱۷۴

احدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحدثني عن نفسك؟ لا يجمعني واياك سقف بيت ابدا(۲۸)	''میں تمھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سنا رہا ہوں اور تم مجھے اپنی طرف سے ایک بات بتاتے ہو؟ میں تمھارے ساتھ کبھی ایک چھت کے نیچے اکٹھا نہیں ہوں گا۔''

۳۔ ابن ابی ملیکہ بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے سامنے وہ فیصلے پیش کیے گئے جو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے مختلف مقدمات میں کیے تھے۔ انھوں نے ان میں سے کچھ فیصلوں کو تو لکھ کر محفوظ کر لیا، جبکہ کچھ کے بارے میں کہا کہ 'والله ما قضى بهذا علي الا ان يكون ضل' (۲۹) یعنی بخدا سیدنا علی نے یہ فیصلہ نہیں کیا، سوائے اس کے کہ وہ بھٹک گئے ہوں۔ گویا ابن عباس نے سیدنا علی کی طرف ان فیصلوں کی نسبت کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ ان کی رائے میں وہ غیر معقول اور نا قابل فہم فیصلے تھے۔

۴۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف احادیث کی نسبت کو پرکھنے کے لیے درایت کا ایک عمومی قاعدہ بھی بیان کیا اور کہا کہ:

اذا سمعتموني احدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم تجدوه في كتاب الله او حسنا عند الناس فاعلموا اني قد كذبت عليه(۳۰)	''جب تم مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کوئی بات بیان کرتے ہوئے سنو پھر تمھیں وہ کتاب اللہ میں نہ ملے اور لوگ (یعنی صحابہ) بھی اس کو اچھا نہ سمجھیں تو جان لو کہ میں نے آپ کی طرف جھوٹی بات کی نسبت کی ہے۔''

۵۔ ایک موقع پر ایک شخص ابن عباس کے پاس آیا اور ان کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی

---

(۲۸) الرامہرمزی، ''ذم الکلام و اھلہ''، ۲/ ۱۳۳

(۲۹) مقدمہ صحیح مسلم، باب فی الضعفاء والکذابین ومن یرغب عن حدیثہم، ص ۵۰

(۳۰) دارمی، المقدمۃ، باب تاویل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، رقم ۶۱۴

احادیث بیان کرنے لگا، لیکن ابن عباس نے اس کی طرف بالکل توجہ نہ دی۔ اس نے کہا کہ میں آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں سنا رہا ہوں اور آپ سن نہیں رہے۔ ابن عباس نے کہا کہ ایک وقت تھا کہ جب کوئی شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کوئی بات بیان کرتا تو ہم بہت توجہ اور اہتمام سے اس کی بات سنتے تھے، لیکن اب یہ صورت حال نہیں ہے:

فلما رکب الناس الصعب والذلول لم ناخذ من الناس الا ما نعرف (۳۱)

”جب لوگ ہر طرح کی روایتیں بیان کرنے لگے تو ہم نے لوگوں سے صرف وہی روایات قبول کیں جن کو ہم جانتے ہیں۔“

یہاں ابن عباس نے قبول روایت کا جو معیار بیان کیا، وہ واضح طور پر سند کی تحقیق کے بجائے روایت کے معنی ومضمون سے متعلق ہے۔

حضرت معاویہؓ

ابوالاشعث کہتے ہیں کہ ایک موقع پر عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے یہ روایت بیان کی کہ:

سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: لا تبتاعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل، لا زیادة بینهما ولا نظرة

”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے منع فرماتے ہوئے سنا ہے کہ سونے کے بدلے میں سونا خریدا جائے تو دونوں کی مقدار برابر ہونی چاہیے۔ اس میں نہ کمی بیشی ہو اور نہ ادھار کیا جائے۔“

سیدنا معاویہ وہاں موجود تھے۔ انھوں نے کہا کہ:

یا ابا الولید، لا اری الربا فی هذا الا ما کان من نظرة (۳۲)

”اے ابوالولید! میری رائے میں سود نقد لین دین میں نہیں، صرف ادھار میں ہوتا ہے۔“

پھر انھوں نے باقاعدہ ایک خطبہ دیا اور کہا کہ:

---

(۳۱) مقدمہ صحیح مسلم، باب فی الضعفاء والکذابین ومن یرغب عن حدیثہم، ص ۵۰

(۳۲) ابن ماجہ، کتاب السنۃ، باب تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتغلیظ علی من عارضہ، رقم ۱۸

الا، ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم احاديث قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه (۱/۳۳)	”ان لوگوں کا کیا معاملہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی احادیث بیان کرتے ہیں جو ہم نے آپ کے پاس اور آپ کی صحبت میں رہتے ہوئے آپ سے نہیں سنیں۔“

سیدنا معاویہ کے اس روایت کو قبول کرنے میں تردد کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہم جنس چیزوں کے باہمی تبادلہ کا یہ طریقہ عام طور پر رائج تھا اور ان کے خیال میں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ممنوع قرار دیا ہوتا تو اس کی عمومی اطلاع لوگوں تک پہنچی ہوتی اور ان کی اکثریت اس سے بے خبر نہ ہوتی۔ گویا فقہا کی اصطلاح کے مطابق سیدنا معاویہ عموم بلویٰ میں خبر واحد کو قبول کرنا درست نہیں سمجھتے تھے۔

حضرت ابی بن کعبؓ

عباس بن سہل بیان کرتے ہیں کہ ایک مجلس میں جہاں مختلف لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے احادیث بیان کر رہے تھے، ابی بن کعب رضی اللہ عنہ بھی موجود تھے۔ انھوں نے فرمایا:

ما حديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تعرفه القلوب ويلين له الجلد وترجون عنده فصدقوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقول الا الخير (۲/۳۳)	”تمھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کوئی حدیث پہنچے جسے دل پہچانتے ہوں، جسم پر خشوع طاری ہوتا ہو اور اسے سن کر تمھاری امید بڑھتی ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب اس بات کی تصدیق کر دیا کرو، کیونکہ آپ خیر کی بات کے علاوہ کچھ نہیں فرماتے۔“

(۱/۳۳) مسلم، کتاب المساقاۃ، باب الصرف وبیع الذہب بالورق نقدا، رقم ۲۵۸۷۔

بہر حال مذکورہ روایات کے مطابق ان کی اس رائے پر عبادہ بن صامت نے شدید ردعمل ظاہر کیا اور سیدنا عمر کو اس کی شکایت کی جس پر انھوں نے سیدنا معاویہ کو لکھا کہ عبادہ جو بات کہہ رہے ہیں، وہی

سیدنا ابو ایوب انصاریؓ

محمود بن الربیع نے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان الله قد حرم على النار من قال لا اله الا الله يبتغي بذلك وجه الله	”جس شخص نے اللہ کی رضا کی خاطر لا الہ الا اللہ پڑھ لیا، اس پر اللہ نے جہنم کو حرام کر دیا۔“

حضرت ابوایوب انصاریؓ نے یہ سنا تو فرمایا:

والله ما اظن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما قلت قط[۳۴]	”بخدا میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایسی بات فرمائی ہوگی۔“

مذکورہ تمام مثالوں سے واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے بیان کی جانے والی احادیث کو ان کے معنی اور مضمون کے لحاظ سے درایتاً جانچنا اور ثقہ راویوں کے نقل کرنے کے باوجود قابل اشکال روایات کو ظاہر کے اعتبار سے قبول نہ کرنا عہد صحابہ میں ایک معروف اجتہادی معیار کی حیثیت رکھتا تھا اور جلیل القدر صحابہ پورے اعتماد کے ساتھ اس معیار کو روایات کی تحقیق کے ضمن میں بروئے کار لایا کرتے تھے۔

اس پس منظر میں آیئے، اب دیکھتے ہیں کہ اخبار آحاد کے رد وقبول کے ضمن میں فقہائے احناف نے کیا نقطہ نظر اختیار کیا۔

درست ہے اور لوگوں کو اسی کا پابند بناؤ۔

(۲/۳۳) ”تحفة الاخيار بترتيب شرح مشكل الآثار“، ۴۲۰/۷، رقم ۵۴۵۰

(۳۴) بخاری، کتاب التہجد، باب صلاة النوافل جماعة، رقم ۱۱۸۶

اخبار آحاد کی قبولیت کا دائرہ

فقہائے احناف کے نزدیک اخبار آحاد، احکام دین کو جاننے کا ایک بڑا ذریعہ ہیں، چنانچہ وہ مخصوص شرائط پر پورا اترنے والی اخبار آحاد کو حجت مان کر ان پر عمل کو واجب قرار دیتے ہیں۔ خبر واحد کی حجیت کے حق میں احناف بنیادی مقدمے کے طور پر اس حقیقت واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ اخبار آحاد میں بہت سے ایسے امور دین بیان ہوئے ہیں جن کو جاننے کی حاجت نہ صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں آپ کے مخاطبین کو تھی، بلکہ قیامت تک آنے والے تمام انسان ان کو جاننے کے محتاج ہیں۔ چونکہ اخبار آحاد کے سوا ان امور دینیہ کی معرفت کا کوئی دوسرا ذریعہ موجود نہیں، اس لیے انھیں لازماً قبول کرنا پڑے گا۔

اس بنیادی موقف کے ساتھ ساتھ احناف، اخبار آحاد میں ضعف کے بعض پہلوؤں کو بھی پوری طرح نظر میں رکھتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اخبار آحاد بہر حال ظن اور شبہ سے پاک نہیں ہوتیں اور ان سے حاصل ہونے والا علم ہر حال میں ظنی ہوتا ہے۔ راویوں کے حالات اور دوسرے قرائن کی روشنی میں کسی خبر کے صدق پر اطمینان قلب تو حاصل ہو سکتا ہے، لیکن علم یقین نہیں۔ اسی طرح ان سے واقفیت کا دائرہ چند لوگوں تک محدود ہوتا ہے اور انھیں عمومی شہرت حاصل نہیں ہوتی۔

اس پہلو کے پیش نظر احناف اس بات کو بطور اصول ملحوظ رکھتے ہیں کہ اخبار آحاد کی قبولیت اور حجیت احکام دین کے ایک خاص دائرہ میں محصور ہے اور ان سے دین کا کوئی بنیادی اور اصولی حکم

اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ احکام وہی ہوں گے جن کا تعلق دین کے فروع اور جزئیات سے ہو اور جن کا جاننا یا ان پر عمل کرنا ساری امت پر لازم نہ ہو۔ اس اصول کے حق میں احناف کا عقلی استدلال یہ ہے کہ اگر دین کا کوئی حکم ایسا تھا جس کا جاننا اور جس کی پابندی کرنا لوگوں پر عمومی طور پر واجب تھا تو پھر یہ ضروری تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کا ابلاغ بھی اسی درجے میں، پورے اہتمام کے ساتھ کرتے اور آپ کے بعد آپ کی امت اسے اسی طرح شہرت واستفاضہ کے ساتھ نقل کرتی۔

امام ابوبکر الجصاص اس ضمن میں فقہائے احناف کے نقطہ نظر کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قال اصحابنا: ما كان من احكام الشريعة بالناس حاجة الى معرفته فسبيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم، وغير جائز اثبات مثله باخبار الآحاد ...... فقالوا: لما كانت البلوى عامة من كافة الناس بهذه الامور ونظائرها فغير جائز ان يكون فيه حكم الله تعالىٰ من طريق التوقيف الا وقد بلغ النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ووقف الكافة عليه، واذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد لانهم مامورون بنقله

’’ہمارے علما نے کہا ہے کہ شریعت کے جن احکام کو جاننے کی سب لوگوں کو ضرورت ہو، ان کے ثبوت کا معیار یہ ہے کہ وہ شہرت کے ساتھ اور ایسے ذریعے سے منقول ہوں جو موجب یقین ہو۔ اس طرح کے احکام کو اخبار آحاد سے ثابت کرنا درست نہیں۔ علما نے کہا ہے کہ جب اس طرح کے امور سے تمام لوگوں کو سابقہ پیش آتا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق کوئی حکم دیا ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کی عمومی تبلیغ نہ کریں اور سب لوگوں کو اس حکم سے روشناس کرانے کا اہتمام نہ کریں۔ اور اگر سب لوگ اس حکم سے واقف ہو گئے ہوں تو پھر یہ ممکن نہیں کہ وہ اسے نقل نہ کریں اور اسے نقل کرنے کا کام چند ایک افراد کے سپرد کر دیں، کیونکہ لوگ اسے نقل کرنے کے پابند ہیں اور جو بات ان تک

وهم الحجة على ذلك المنقول اليهم وغير جائز لها تضييع موضع الحجة، فعلمنا بذلك انه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف في هذه الامور ونظائرها(۳۵)

تک پہنچی ہے، وہی (اسے اگلے لوگوں تک پہنچا کراں پر) حجت بننے کا ذریعہ ہیں اوران کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس حجت کو (نظر انداز کر کے) ضائع کر دیں۔ اس سے ہمیں معلوم ہوگیا کہ (جب ایسا کوئی حکم تواتر سے نقل نہیں ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان جیسے امور سے متعلق سرے سے کوئی شرعی حکم بیان ہی نہیں فرمایا۔‘‘

سرخسیؒ نے اسی نکتے کو یوں بیان کیا ہے:

الغريب في ما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام الى معرفته للعمل به فانه زيف لان صاحب الشرع كان مامورا بان يبين للناس ما يحتاجون اليه وقد امرهم بان ينقلوا عنه ما يحتاج اليه من بعدهم فاذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر ان صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم وانهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا

’’ایسی صورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جو عام الوقوع ہے اور جس کو جاننے کی ہر خاص وعام کو ضرورت ہے، اگر خبر واحد وارد ہو تو وہ نا قابل اعتبار ہوگی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ذمہ داری تھی کہ جن باتوں کے جاننے کی لوگوں کو احتیاج ہے، وہ ان کے سامنے بیان کریں اور آپ نے لوگوں کو یہ بھی حکم دیا کہ وہ آپ کے ارشادات کو بعد میں آنے والوں تک پہنچائیں۔ چنانچہ اگر کوئی صورت عام الوقوع ہے تو ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعلیم بھی سب لوگوں کو دی ہوگی اور لوگوں نے بھی اس کو شہرت واستفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہوگا۔

(۳۵) ’’احکام القرآن‘‘ ۲۰۲/۱، ۲۰۳

انه سهو او نسخ الا ترى ان المتاخرين لما نقلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا فى المتقدمين لاشتهر ايضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته (۳۶)

اب اگر ایسے کسی مسئلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت بطریق شہرت مروی نہیں تو ہم سمجھ لیں گے کہ یا تو وہ راوی کی بھول ہے یا منسوخ ہو چکی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اسی روایت کو جب بعد کے لوگ نقل کرتے ہیں تو وہ ان میں مشہور ہو جاتی ہے۔ سو اگر پہلے لوگوں میں بھی وہ ثابت ہوتی تو ان میں بھی اسی طرح مشہور ہوتی اور ایسا نہ ہوتا کہ اس کو اکا دکا راوی نقل کرتے حالانکہ سب لوگ اس کو جاننے کے محتاج تھے۔''

ابن رشدؒ فقہائے احناف کے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما ابو حنيفة فانه ..... رد اخبار الآحاد التى تعم بها البلوى اذا لم تنتشر ولا انتشر العمل بها وذالك ان عدم الانتشار اذا كان خبرا شانه الانتشار قرينة توهن الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه الى الشك فيه او الى غلبة الظن بكذبه او نسخه (۳۷)

''امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ عام الوقوع امور سے متعلق اخبار آحاد اگر شہرت کے ساتھ مروی نہ ہوں اور نہ ان پر عمل ہی جاری ہو، تو ان کو رد کر دینا چاہیے، کیونکہ اگر بات تو ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے والے بہت سے ہونے چاہئیں لیکن خبر مشہور اور معروف نہ ہو تو یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو خبر میں ضعف پیدا کرتا اور اس کے بارے میں سچائی کا گمان پیدا کرنے کے بجائے اسے مشکوک کرتا اور اس کے جھوٹا یا منسوخ ہونے کا گمان پیدا کرتا ہے۔''

(۳۶) ''اصول السرخسی''، ۱/۳۶۸

(۳۷) ''بدایۃ المجتہد''، ۱/۱۷۴

عموم بلویٰ کے دائرے میں اخبار آحاد کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم متعین نہ کرنے کے اس اصول سے محدثین اور فقہا نے بھی اصولاً اتفاق کیا ہے۔ مثال کے طور پر امام شافعیؒ میت کو قبر میں داخل کرنے کے طریقے پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وامور الموتى وادخالهم من الامور المشهورة عندنا لكثرة الموت وحضور الائمة واهل الثقة وهو من الامور العامة التى يستغنى فيها عن الحديث، ويكون الحديث فيها كالتكليف بعموم معرفة الناس لها، ورسول الله صلى الله عليه وسلم والمهاجرون والانصار بين اظهرنا ينقل العامة عن العامة لا يختلفون فى ذلك ان الميت يسل سلا، ثم جاء نا آت من غير بلدنا يعلمنا كيف ندخل الميت(۳۸)

”مردوں کے معاملات اور انھیں قبر میں داخل کرنے کا طریقہ، ہمارے ہاں معروف ومشہور امور میں سے ہے، کیونکہ اموات کثرت سے ہوتی ہیں اور اس موقع پر ائمہ اور ثقہ لوگ موجود ہوتے ہیں۔ یہ ان عام الوقوع امور میں سے ہے جن میں حدیث (یعنی خبر واحد) کی کوئی ضرورت ہی نہیں پڑتی، بلکہ اس طرح کے معاملات میں حدیث وارد ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ لوگ عمومی طور پر اس سے واقف ہونے کے پابند ہوں (جو ممکن نہیں)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین اور انصار یہیں ہمارے درمیان رہے (اور مردوں کی تدفین کرتے رہے)۔ لوگ بغیر کسی اختلاف کے نسلاً بعد نسل یہ نقل کرتے آ رہے ہیں کہ مردے کو (پائنتی کی طرف سے) کھینچ کر قبر میں داخل کیا جاتا ہے۔ پھر (تعجب ہے کہ) اس کے بعد کسی دوسرے شہر سے کوئی آنے والا آیا اور ہمیں بتانے لگا کہ ہمیں مردے کو کیسے قبر میں داخل کرنا چاہیے۔“

(۳۸) ”الام“، ۱/۳۰۰، ۳۰۱۔

امام ابن القیم اس اصول کی توضیح میں لکھتے ہیں:

ومن المعلوم بالضرورة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان يقنت كل غداة ويدعو بهذا الدعاء ويؤمن الصحابة لكان نقل الامة لذلك كلهم كنقلهم بجهره بالقراءة فيها وعددها ووقتها، وان جاز عليهم تضييع امر القنوت منها جاز عليهم تضييع ذلك ولا فرق، وبهذا الطريق علمنا انه لم يكن هديه الجهر بالبسملة كل يوم وليلة خمس مرات دائما مستمرا ثم يضيع اكثر الامة ذلك ويخفى عليها، وهذا من احل المحال، بل لو كان ذلك واقعا لكان نقله كنقل عدد الصلوات وعدد الركعات والجهر والاخفات وعدد السجدات ومواضع الاركان وترتيبها(۳۹)

''یہ بات بداہتہً معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول اگر ہر صبح قنوت پڑھنے اور اس میں یہ دعا کرنے اور صحابہ کا اس پر آمین کہنے کا ہوتا تو اس بات کو بھی ساری امت اسی طرح نقل کرتی جیسے اس نے آپ کا نماز میں جہراً قراءت کرنا اور نمازوں کی تعداد اور ان کے اوقات نقل کیے ہیں۔ اگر یہ مانا جائے کہ لوگوں نے قنوت کے معاملے کو نقل کرنے میں بے احتیاطی کی تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ انھوں نے مذکورہ باتوں کو نقل کرنے میں بے احتیاطی کی ہو۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسی دلیل سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ یہ ممکن نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول ہمیشہ اور تسلسل سے ہر روز پانچوں نمازوں میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنے کا ہو اور پھر امت کی اکثریت اس بات کو ضائع کر دے اور یہ بات اس سے پوشیدہ رہے۔ یہ تو ایک محال ترین بات ہے۔ اگر ایسا ہوا ہوتا تو یہ بھی اسی طرح نقل ہوا ہوتا جیسے نمازوں کی تعداد، رکعات کی تعداد، جہری اور سری نمازوں، سجدوں کی تعداد اور نماز کے ارکان کی ترتیب نقل ہوئی ہے۔''

---

(۳۹) ''زاد المعاد فی ھدی خیر العباد''، ص۹۵،۹۶

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

ومن المحال ان یکون الله تعالی شرع فی هذه المسائل لعباده شیئا زیادة علی ما لا ینفکون عنه من الارتفاقات وهی مما یکثر وقوعه وتعم به البلوی ثم لا ینص علیه النبی صلی الله علیه وسلم نصا جلیا ولا یستفیض فی الصحابة ومن بعدهم(۴۰)

''یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان مسائل میں اپنے بندوں کے لیے اس سے زائد کوئی طریقہ مقرر کیا ہو جس سے لوگ اپنے عام تمدنی حالات میں لازماً واقف ہوتے ہیں اور معاملہ ایسا ہو کہ کثرت سے پیش آتا ہے اور عام طور پر لوگوں کو اس سے واسطہ پڑتا ہو، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کو صاف اور واضح الفاظ میں بیان نہ کریں اور نہ وہ بات صحابہ اور بعد کی نسلوں میں عام اور مشہور ہو سکے۔''

اس اصول پر فقہائے احناف نے جن روایات کو قبول نہیں کیا، ان میں سے کچھ نمایاں مثالیں یہاں درج کی جاتی ہیں۔

۱۔ بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من مس ذکره فلیتوضا(۴۱)

''جو شخص اپنی شرم گاہ کو چھوئے، وہ وضو کرے۔''

صدرِ اول میں جب یہ مسئلہ فقہا کے مابین زیر بحث آیا تو بنیادی ماخذ کی حیثیت سے بسرہ بنت صفوان کی روایت ہی ان کے پیش نظر تھی۔ فقہائے احناف نے اس روایت کو قبول نہیں کیا، کیونکہ یہ ایک ایسے مسئلے سے متعلق ہے جس کا تعلق عموم بلویٰ سے ہے، جبکہ مذکورہ حدیث شہرت اور استفاضہ کے بجائے خبر واحد کے طریقے پر نقل ہوئی ہے اور وہ بھی ایک خاتون صحابیہ سے جو

(۴۰) ''حجة الله البالغه''، ۱/۵۲۴

(۴۱) ترمذی، کتاب الطہارة، باب الوضوء من مس الذکر، رقم ۸۲۔ ابوداود، کتاب الطہارة، باب الوضوء من مس الذکر، رقم ۱۸۱

احادیث کی نقل وروایت کے حوالے سے زیادہ معروف نہیں۔ مزید برآں اسی مسئلے سے متعلق ایک دوسری صحیح حدیث کے علاوہ فقہائے صحابہ کے عمل سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ شرم گاہ کا چھونا وضو کے لیے ناقض نہیں۔ امام محمد لکھتے ہیں:

والذی لا اختلاف فیه عندنا ان علی بن ابی طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن یاسر وحذیفة بن الیمان وعمران بن حصین رضی الله عنهم لم یروا فی مس الذکر وضوءا فاین هولاء من بسرة ابنة صفوان؟(۴۲)

''جس امر میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں، وہ یہ ہے کہ علی بن ابی طالب، عبداللہ بن مسعود، عمار بن یاسر، حذیفہ بن یمان اور عمران بن حصین رضی اللہ عنہم شرم گاہ کو چھونے کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے کے قائل نہیں تھے۔ سوان کے مقابلے میں بسرہ بنت صفوان کی کیا حیثیت ہے؟''

مزید لکھتے ہیں:

فکیف تترک حدیث هولاء کلهم واجتماعهم علی هذا علی حدیث بسرة ابنة صفوان امراة لیس معها رجل والنساء الی الضعف ما هن فی الروایة...... فکذلك بسرة بنت صفوان لا نجوز قولها مع من خالفها من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم(۴۳)

''تم ان سب کی بات کو اور اس پر ان کے اتفاق کو بسرہ بنت صفوان کی حدیث کی وجہ سے کیسے چھوڑ سکتے ہو جو ایک خاتون ہے اور اس کے ساتھ کوئی مرد (اس روایت کو نقل کرنے میں) شریک نہیں! عورتیں تو ویسے بھی روایت میں ضعیف ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم بسرہ بنت صفوان کی بات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اصحاب کے مقابلے میں قبول نہیں کر سکتے جو اس کے خلاف بات کہتے ہیں۔''

---

(۴۲) ''الحجة علیٰ اهل المدینة'' ۱/۶۰

(۴۳) نفس المصدر ۱/۶۴، ۶۵

بسرہ بنت صفوان کی روایت پر اسی نوعیت کا تبصرہ امام مالک کے استاذ ربیعۃ الرائے نے بھی کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

ویحکم مثل هذا یاخذ به احد ونعمل بحدیث بسرة؟ والله لو ان بسرة شهدت علی هذا النعل ما قبلت شهادتها، انما قوام الدین بالصلاة، وقوام الصلاة الطهور، فلم یکن فی صحابة رسول الله صلی الله علیه وسلم من یقیم هذا الدین الا بسرة؟ (۴۴)

''تمھارا ناس ہو! کیا اس طرح کی بات کو بھی کوئی قبول کر سکتا ہے اور کیا ہم بسرہ کی حدیث پر عمل کریں؟ بخدا، اگر بسرہ اس جوتے کے متعلق گواہی دے تو میں اس کی گواہی قبول نہیں کروں گا۔ دین کا تو مدار نماز پر ہے اور نماز کا مدار وضو پر۔ تو کیا بسرہ کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں کوئی شخص نہیں تھا جو اس دین کو درست رکھ سکے؟''

۲۔ عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا کان الماء قلتین فانه لا ینجس (۴۵)

''اگر پانی کی مقدار دو مٹکے ہو تو وہ نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔''

احناف کا موقف یہ ہے کہ دو گھڑوں کی مقدار کو کم یا زیادہ پانی کے مابین حد فاصل قرار دینے والی یہ روایت خبر واحد ہے جسے ایک ایسے مسئلے میں جو لوگوں کو عام زندگی میں کثرت سے پیش آتا ہے، کسی شرعی حکم کا ماخذ نہیں بنایا جا سکتا، کیونکہ کسی ایسی صورت حال سے متعلق حکم کو بیان کرنے کے لیے جس سے لوگوں کو روزمرہ سابقہ پیش آتا ہے، شارع کی طرف سے یہ طریقہ اختیار نہیں کیا جاتا کہ اس کی عمومی تبلیغ وتشہیر کے بجائے بس کسی خاص موقع پر اسے بیان کرنے پر اکتفا کر لی جائے اور لوگ عمومی طور پر اس سے واقف ہی نہ ہوں۔ جبکہ ذخیرۂ حدیث کے مطالعے سے واضح

(۴۴) ''شرح معانی الآثار'' ۹۲/۱

(۴۵) ابوداود، کتاب الطہارۃ، باب ما ینجس الماء، رقم ۶۵

ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک سوال کے جواب میں کہی جانے والی اس بات کے عام ابلاغ کی کوئی کوشش نہیں کی اور صحابہ میں سے بھی بنیادی طور پر عبداللہ بن عمرؓ نے ہی اس روایت کو نقل کیا ہے۔

علامہ ابن القیم نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے احناف کے نقطہ نظر کے مختلف پہلوؤں کو بہت خوبی سے واضح کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

اما الشذوذ فان هذا حديث فاصل بين الحلال والحرام والطاهر والنجس وهو في المياه كالاوسق في الزكاة والنصب في الزكاة فكيف لا يكون مشهورا شائعا بين الصحابة؟ ينقله خلف عن سلف لشدة حاجة الامة اليه اعظم من حاجتهم الى نصب الزكاة فان اكثر الناس لا تجب عليهم زكاة والوضوء بالماء الطاهر فرض على كل مسلم، فيكون الواجب نقل هذا الحديث كنقل نجاسة البول ووجوب غسله ونقل عدد الركعات ونظائر ذلك، ومن المعلوم ان هذا لم يروه غير ابن عمر ولا عن

”جہاں تک اس حدیث کے شاذ ہونے کا تعلق ہے تو دیکھیے، یہ حدیث حلال وحرام اور پاک وناپاک کے درمیان فرق کا ضابطہ بیان کرتی ہے۔ پانی سے متعلق اس کی حیثیت وہی ہے جو زکوٰۃ سے متعلق نصابِ زکوٰۃ بیان کرنے والی حدیث کی ہے۔ سو یہ صحابہ کے مابین اس طرح مشہور اور شائع کیوں نہ ہوئی کہ اسے نسلاً بعد نسل نقل کیا جاتا، جبکہ امت کو اس حدیث کا علم ہونا اس سے کہیں زیادہ ضروری ہے جتنا زکوٰۃ کے نصابات کو جاننا ضروری ہے، کیونکہ زکوٰۃ تو اکثر لوگوں پر فرض نہیں ہوتی، جبکہ پاک پانی کے ساتھ وضو کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ چنانچہ لازم تھا کہ یہ حدیث اسی طرح نقل کی جاتی ہے جیسے پیشاب کے ناپاک ہونے اور اسے دھونے کا حکم اور رکعات کی تعداد اور اس جیسے دوسرے احکام منقول ہیں۔ ادھر یہ بات معلوم ہے کہ

ابن عمر غير عبيد الله وعبد الله، فاين نافع وسالم وايوب وسعيد بن جبير؟ واين اهل المدينة وعلماؤهم عن هذه السنة التى مخرجها من عندهم، وهم اليها احوج الخلق لعزة الماء عندهم؟ ومن البعيد جدا ان تكون هذه السنة عند ابن عمر وتخفى على علماء اصحابه واهل بلدته ولا يذهب اليها احد منهم ولا يروونها ويديرونها بينهم، ومن انصف لم يخف عليه امتناع هذا، فلو كانت هذه السنة العظيمة المقدار عند ابن عمر لكان اصحابه واهل المدينة اقول الناس بها وارواهم لها، فاى شذوذ ابلغ من هذا؟ وحيث لم يقل بهذا التحديد احد من اصحاب ابن عمر علم انه لم يكن فيه عنده سنة من النبى فهذا وجه شذوذه(۴۶)

اس حدیث کو صرف ابن عمر نے روایت کیا ہے اور ان سے نقل کرنے والے صرف عبید اللہ اور عبد اللہ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ نافع، سالم، ایوب، سعید بن جبیر اور اہل مدینہ اور ان کے علماء اس حدیث کو کیوں نقل نہیں کرتے جبکہ وہ انھی کے ہاں سے نکلی ہے اور پانی کے کم یاب ہونے کی وجہ سے انھیں اس حدیث کی سب سے زیادہ ضرورت تھی؟ یہ بات بہت بعید ہے کہ یہ حدیث ابن عمر کے پاس ہو، لیکن ان کے شاگردوں میں سے اہل علم اور ان کے شہر کے لوگوں سے مخفی رہے اور ان میں سے کوئی بھی شخص نہ اس کا قائل ہو اور نہ وہ اسے روایت کرتے اور ایک دوسرے کو اس کی اطلاع دیتے ہوں۔ جو شخص انصاف سے کام لے گا، اس پر مخفی نہیں رہے گا کہ ایسا ہونا، ناممکن ہے۔ اگر اس قدر غیر معمولی اہمیت کی حامل حدیث ابن عمر کے پاس ہوتی تو ان کے شاگرد اور اہل مدینہ سب سے بڑھ کر اس کے قائل ہوتے اور اسے روایت کرتے۔ سو اس سے بڑھ کر شذوذ آخر کیا ہو سکتا ہے؟ پس جب ابن عمر کے اصحاب میں سے کوئی بھی اس تحدید کا قائل نہیں تو معلوم ہو گیا کہ ان کے پاس نبی صلی

---

(۴۶) ''تهذيب السنن''، ص۱۲۶، ۱۶۷

اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایسی کوئی حدیث تھی ہی نہیں۔ یہ ہے اس حدیث کے شاذ ہونے کی تفصیل۔"

۳۔کتب حدیث میں ایک سے زیادہ صحابہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه (۴۷)

"جو شخص وضو سے پہلے اللہ کا نام نہ لے، اس کا وضو نہیں ہوتا۔"

امام ابوبکر الجصاص اس روایت پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولم يذكر احد منهم التسمية فرضا فيه وقالوا هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلو كانت التسمية فرضا فيه لذكروها ولورد النقل به متواترا في وزن ورود النقل في سائر الاعضاء المفروض طهارتها لعموم الحاجة اليه ...... فان احتجوا بحديث ابى هريرة ...... قيل له لا تجوز الزيادة في نص القرآن الا بمثل ما يجوز به النسخ ...... والاخر ان اخبار الآحاد غير مقبولة في ما عمت البلوى به (۴۸)

"کسی نے بھی بسم اللہ کے وضو میں فرض ہونے کا ذکر نہیں کیا اور نہ یہ کہا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ اگر بسم اللہ پڑھنا فرض ہوتا تو لوگ اس کا ذکر کرتے اور وہ بھی اسی طرح تواتر کے ساتھ نقل ہوتا جیسے وضو کے سارے اعضا کی طہارت کا حکم نقل ہوا ہے، کیونکہ یہ بات جاننا تو سب کے لیے ضروری ہے۔ اگر اس پر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ قرآن کے حکم میں اضافہ ایسی دلیل کے بغیر جائز نہیں جس سے قرآن کے حکم کو منسوخ کیا جا سکے۔ مزید برآں جو معاملات عموم بلویٰ سے متعلق ہوں، ان میں اخبار آحاد قبول نہیں کی جاتیں۔"

---

(۴۷) ابوداود، کتاب الطہارۃ، باب فی التسمیۃ علی الوضوء، رقم ۱۰۱

(۴۸) "احکام القرآن" ۳۵۸/۲

۴۔متعدد روایات میں ذکر ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھا کرتے تھے۔ (۴۹)

احناف نے اس روایت کو قبول نہیں کیا۔جصاص لکھتے ہیں:

والوجه الآخر ان الجهر بها لو كان ثابتا لورد النقل به مستفيضا متواترا كوروده في سائر القراءة فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا انه غير ثابت اذ الحاجة الى معرفة مسنون الجهر بها كهي الى معرفة مسنون الجهر في سائر فاتحة الكتاب (۵۰)

''دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کو بلند آواز سے پڑھنا ثابت ہوتا تو یہ بات اسی طرح تواتر اور شہرت کے ساتھ نقل ہوتی جیسے جہری قراءت سے متعلق باقی چیزیں ہوئی ہیں۔ جب یہ بات ازروئے تواتر نقل نہیں ہوئی تو ہم نے جان لیا کہ یہ سرے سے ثابت ہی نہیں، کیونکہ جس طرح ساری سورۂ فاتحہ کو جہراً پڑھنے کا علم (سب کے لیے) ضروری ہے، اسی طرح بسم اللہ کو جہراً پڑھنے کا علم بھی سب کو ہونا چاہیے۔''

۵۔بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے اپنے پاؤں اور جوتوں پر مسح فرمایا۔ (۵۱)

جصاص لکھتے ہیں:

لا يجوز قبول اخبار الآحاد فيه من وجهين: احدهما لما فيه من الاعتراض به على موجب الآية

''اس معاملے میں اخبار آحاد کو قبول کرنا دو وجوہ سے درست نہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ قرآن کے حکم کے خلاف ہیں جس میں پاؤں کو

---

(۴۹) صحیح ابن خزیمہ، کتاب الصلوٰۃ، باب ذکر الدلیل علی ان الجہر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم والمخافتۃ بہ جمیعا مباح، رقم ۴۹۹۔سنن الدارقطنی، کتاب الصلاۃ، باب وجوب قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ والجہر بہا، رقم ۱۱۴۲-۱۱۷۵

(۵۰) ''احکام القرآن'' ۱/۱۷

(۵۱) ابوداود، کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الجوربین، رقم ۱۵۹

من الغسل علی ما قد دللنا علیه والثانی ان اخبار الآحاد غیر مقبولة فی مثله لعموم الحاجة الیه (۵۲)

دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری یہ کہ اس طرح کے امور میں اخبار آحاد کو قبول کرنا جائز نہیں، کیونکہ ان کا جاننا سب کے لیے ضروری ہے۔''

سرخسیؒ نے درجِ ذیل روایات کو بھی اسی ضمن میں بطور مثال پیش کیا ہے:

- وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
- وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جنازہ کی چارپائی اٹھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔
- وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔ (۵۳)

احناف نے ان تمام روایات کو قبول نہیں کیا، کیونکہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے یہ عموم بلویٰ کے معاملات ہیں، جبکہ ان سے متعلق مذکورہ احکام کا بیان اخبار آحاد میں ہوا ہے جو اس طرح کے امور میں حکم شرعی کا ماخذ نہیں بن سکتیں۔*

---

(۵۲) ''احکام القرآن'' ۳۴۶/۲

(۵۳) جصاص، ''الفصول فی الاصول'' ۱۱۵/۳۔ ''اصول السرخسی'' ۳۶۸/۱

* جلیل القدر محدث خطیب بغدادیؒ نے اس اصول کی وضاحت یوں کی ہے:

والرابع ان ینفرد الواحد بروایة ما یجب علی کافة الخلق علمه فیدل ذلك علی انه لا اصل له لانه لا یجوز ان یکون له اصل وینفرد هو بعلمه من بین الخلق العظیم (الفقیه والمتفقه، ۱۳۳/۱)

''چوتھا اصول یہ ہے کہ صرف ایک آدمی ایسی بات نقل کرے جس کا جاننا تمام لوگوں پر واجب ہو۔ یہ چیز اس خبر کے بے اصل ہونے کی دلیل ہوگی، کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ اس کی کوئی اصل ہو اور سارے لوگوں میں سے صرف ایک شخص تنہا اس کا علم رکھتا ہو۔''

اخبارِ آحاد کا قوی تر دلائل کے ساتھ تعارض

اکابر صحابہ کے ہاں روایات کی تحقیق میں جن درایتی اصولوں کے استعمال کی مثالیں ملتی ہیں، فقہائے احناف نے انھیں خاص طور پر ایسی احادیث کی تحقیق کے ضمن میں برتا جو فقہی احکام کا ماخذ بن سکتی ہیں۔ اس ضمن میں اہل علم کے ہاں معرکۃ الآ را بحثیں موجود ہیں۔ ایک طرف شوافع اور حنابلہ ہیں جن کے نزدیک، بالعموم، کسی حدیث کو ماخذ حکم بنانے اور اس پر عمل کرنے کے لیے محض اس کا سنداً صحیح ہونا کافی ہے اور دین کے دیگر اصولوں یعنی قرآن، سنت اور ان سے مستنبط اصول کلیہ پر اس کو پرکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ابن السمعانی فرماتے ہیں:

متی ثبت الخبر صار اصلا من الاصول ولا یحتاج الی عرضه علی اصل آخر لانه ان وافقه فذاك وان خالفه فلا یجوز رد احدهما لانه رد للخبر بالقیاس وهو مردود باتفاق فان السنة مقدمة علی القیاس بلا خوف (۵۴)

”روایت جب (سنداً) ثابت ہو جائے تو وہ بذات خود ایک اصل بن جاتی ہے اور اسے دوسرے اصولوں پر پرکھنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، کیونکہ اگر روایت کسی دوسرے اصول کے موافق ہو تو درست، اور اگر خلاف ہو تو اس کی بنا پر روایت کو رد کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ تو قیاس کے مقابلے میں حدیث کو رد

(۵۴) ابن حجر، ”فتح الباری“ ۳۶۶/۴

کرنا ہے جو کہ بالاتفاق درست نہیں، اس لیے
کہ سنت بہرحال قیاس پر مقدم ہے۔“

دوسری طرف فقہائے حنفیہ اور مالکیہ ہیں جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خبر واحد صرف اس صورت میں قابل اعتنا سمجھی جائے گی جب وہ اپنے سے قوی تر کسی دلیل کے ساتھ نہ ٹکراتی ہو۔ قوی تر دلیل سے مراد قرآن کی نص، سنت مشہورہ اور امت کا اجماع ہے۔ اگر خبر واحد ان میں سے کسی دلیل کے ساتھ ٹکراتی ہو تو معارضہ کے عام عقلی اصول کے مطابق خبر واحد کو، جو کہ ظنی الثبوت ہونے کے باعث مذکورہ دلائل کے مقابلے میں کمزور ہے، رد کر دیا جائے گا یا اس کے ظاہری مفہوم کو چھوڑ کر مناسب تاویل کا راستہ اختیار کیا جائے گا۔ احناف کا کہنا ہے کہ اس صورت میں خبر واحد کو اصل مان کر اس کی روشنی میں کتاب وسنت کی تاویل کرنا درحقیقت اصل کو تابع اور تابع کو اصل بنا دینا ہے جو کہ کسی بھی لحاظ سے کوئی معقول طریقہ نہیں ہے۔ نیز اس صورت میں مسلمات دین کی فاسد تاویلات کا ایک ایسا دروازہ کھل جائے گا جس کو کسی بھی صورت میں بند نہیں کیا جا سکے گا۔

امام شاطبی اس ضمن میں ایک اصولی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا القسم على ضربين: احدهما ان تكون مخالفته للاصل قطعية فلا بد من رده. والآخر ان تكون ظنية، اما بان يتطرق الظن من جهة الدليل الظني واما من جهة كون الاصل لم يتحقق كونه قطعيا، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين ولكن الثابت في الجملة ان مخالفة الظني لاصل

”ظنی دلیل اگر قطعی دلیل کے مخالف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کا اصل کے مخالف ہونا قطعی ہو، اس صورت میں اس کو رد کرنا لازم ہے۔ دوسری یہ کہ اس کا اصل کے خلاف ہونا ظنی ہو، یا تو اس لیے کہ اصل کے ساتھ اس کی مخالفت ظنی ہے اور یا اس لیے کہ اصل کا قطعی ہونا متحقق نہیں ہوا۔ اس دوسری صورت میں مجتہدین کے لیے اختلاف کی گنجائش ہے، لیکن اصولی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ ظنی کا قطعی کے مخالف ہونا ظنی کو

قطعی یسقط اعتبار الظنی علی الاطلاق وھو مما لا یختلف فیہ (۵۵)	ساقط الاعتبار کر دیتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔“

ابن رشد اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واما اھل الکوفۃ فردوا ھذا الحدیث بجملتہ لمخالفتہ للاصول المتواترۃ علی طریقتھم فی رد الخبر الواحد اذا خالف الاصول المتواترۃ لکون خبر الواحد مظنونا والاصول یقینیۃ مقطوع بھا کما قال عمر فی حدیث فاطمۃ بنت قیس: ما کنا لندع کتاب اللہ وسنۃ نبینا لحدیث امراۃ (۵۶)	”اہل کوفہ نے اس حدیث کو کلیتاً رد کر دیا ہے کیونکہ یہ اصول متواترہ کے خلاف ہے۔ ان کا طریقہ یہ ہے کہ جو خبر واحد متواتر اصولوں کے خلاف ہو، اسے رد کر دیتے ہیں کیونکہ خبر واحد ظنی ہے اور اصول قطعی ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔“

جلیل القدر محدث امام خطیب بغدادی نے خبر واحد کی قبولیت کی شرائط کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

ولا یقبل خبر الواحد فی منافاۃ حکم العقل وحکم القران الثابت المحکم والسنۃ المعلومۃ والفعل الجاری مجری السنۃ وکل دلیل مقطوع بہ (۵۷)	”خبر واحد اگر عقل کے فیصلے یا قرآن کے ثابت و محکم حکم یا سنت معلومہ یا ایسے عمل کے جو سنت کا درجہ رکھتا ہو یا کسی بھی قطعی دلیل کے معارض ہو تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔“

---

(۵۵) ”الموافقات فی اصول الشریعۃ“، ۳/۱۷، ۱۸

(۵۶) ”بدایۃ المجتھد“ ۲/۲۱۶

قرآن مجید کے خلاف روایات

احناف کے نزدیک قرآن مجید کے ساتھ موافقت، حدیث کی قبولیت کی ایک بنیادی شرط ہے اور کسی ایسی روایت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف درست نہیں مانی جاسکتی جو قرآن مجید کے ساتھ ٹکراتی ہو۔

ابومقاتل حفص بن سلم السمر قندی نے امام ابوحنیفہ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ:

فرد كل رجل يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف القرآن ليس ردا على النبي صلى الله عليه وسلم ولا تكذيبا له، ولكن رد على من يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بالباطل، والتهمة دخلت عليه ليس على نبي الله عليه السلام (۵۸)

''کسی بھی ایسے راوی کی روایت کو رد کرنا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کے خلاف روایت نقل کرتا ہو، یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو رد کرنا نہیں ہے اور نہ اس سے آپ کی تکذیب لازم آتی ہے۔ یہ تو اس شخص کی بات کو رد کرنا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے باطل بات کو نقل کرتا ہے۔ اس میں موردِ الزام وہ شخص ہے، نہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔''

امام ابویوسف لکھتے ہیں:

والرواية تزداد كثرة ويخرج منها ما لا يعرف ولا يعرفه اهل الفقه ولا يوافق الكتاب ولا السنة، فاياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من

''روایات بڑھتی جارہی ہیں اور ان میں ایسی غیرمعروف روایات بھی سامنے آ رہی ہے جن سے نہ فقہا واقف ہیں اور نہ وہ کتاب اور سنت کے مطابق ہیں۔ اس لیے شاذ حدیثوں سے گریز کرو اور انھی حدیثوں کو اختیار کرو جو

(۵۷) ''الکفایۃ فی علم الروایۃ'' ۴۳۲/۱

(۵۸) ''العالم والمتعلم''، ص ۲۵

الحديث وما يعرفه الفقهاء وما يوافق الكتاب والسنة، فقس الاشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان جاء ت به الرواية ......

بہت سے راویوں سے منقول ہیں اور جنھیں فقہا جانتے ہیں اور جو کتاب اور سنت کے مطابق ہیں۔ اسی معیار پر روایات کو جانچو۔ جو بات قرآن کے خلاف ہو، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں ہو سکتی، چاہے کسی روایت میں ایسا بیان ہوا ہو۔......

فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك اماما قائدا واتبع ذالك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك فى القرآن والسنة(۵۹)

سو قرآن اور معلوم ومشہور سنت کو اپنا راہ نما بناؤ اور انھی کی پیروی کرو اور جو باتیں قرآن اور سنت میں واضح نہیں کی گئیں، انھیں قرآن وسنت پر قیاس کرو۔"

امام عیسیٰ بن ابان نے اس ضمن میں احناف کے نقطہ نظر کی یوں وضاحت کی ہے:

واما اذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث خاص، وكان ظاهر معناه بيان السنن والاحكام، وكان ينقض سنة مجمعا عليها او يخالف شيئا من ظاهر القرآن، فكان للحديث وجه ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك، حمل معناه على احسن وجوهه واشبهه بالسنن واوفقه لظاهر

"اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی خبر واحد روایت کی جائے اور ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کا موضوع سنن اور احکام کا بیان ہو اور وہ کسی متفق علیہ سنت یا ظاہر قرآن کے خلاف ہو تو اگر تو حدیث کو کسی ایسے مفہوم پر محمول کیا جا سکے جو قرآن وسنت کے خلاف نہ ہو تو اسے اس کے بہترین محمل پر محمول کیا جائے گا جو سنن کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہو اور ظاہر قرآن کے بھی موافق ہو۔ لیکن اگر ایسے کسی مفہوم پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی حدیث شاذ ہے۔"

---

(۵۹) "الرد علی سیر الاوزاعی"، ص ۳۱

القرآن، فان لم یکن معنی یحمل
ذلک فهو شاذ(٦٠)

سرخسیؒ اس اصول کی وضاحت میں فرماتے ہیں:

اذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى فانه لا يكون مقبولا ولا حجة للعمل به عاما كانت الآية او خاصا نصا او ظاهرا عندنا على ما بينا ان تخصيص العام بخبر الواحد لا يجوز ابتداء وكذلك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من المجاز لا يجوز بخبر الواحد عندنا(٦١)	''اگر حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہو تو ہمارے نزدیک وہ قابل قبول اور عمل کے لیے حجت نہیں ہوسکتی، چاہے آیت عام ہو یا خاص، ظاہر ہو یا نص۔ہم بتا چکے ہیں کہ کتاب اللہ کے عام حکم کی خبر واحد کی بنا پر تخصیص کرنا یا اس کے ظاہری مفہوم کو خبر واحد کی وجہ سے کسی مجازی معنی پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔''

فقہائے احناف نے اس اصول پر جن روایتوں کو رد کیا ہے، وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔سنن ابی داوٗد میں فاطمہؓ بنت قیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ ایسی عورت کا نفقہ دورانِ عدت میں خاوند کے ذمے واجب نہیں جس کو تین طلاقیں دی گئی ہوں۔(٦٢)

سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت قرآن مجید کی اس آیت کے خلاف ہے:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ [الطلاق ٦٥:٦]	''تم ان کو اپنی طاقت کے مطابق وہیں ٹھہراؤ جہاں تم خود ٹھہرے ہوئے ہو۔''

نفقہ بھی چونکہ رہائش کے ساتھ لازم وملزوم ہے،اس لیے آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ دورانِ

(٦٠) ''الفصول فی الاصول'' ١٥٦/١

(٦١) ''اصول السرخسی''١/٣٦٤

(٦٢) ابوداود، کتاب الطلاق، باب فی نفقة المبتوتة، رقم ٢٢٨٤

عدت میں بیوی کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے، لہٰذا مذکورہ حدیث کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ (۶۳)

۲۔ سیدنا عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقدمات میں ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ (۶۴)

اپنے ظاہر کے لحاظ سے یہ روایت کتاب اللہ کے اس حکم کے منافی ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ [البقرہ۲: ۲۸۲]

''اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بناؤ۔ پھر اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور ایک عورت۔''

احناف کے نزدیک اس ہدایت کا مقصد یہ ہے کہ اگر فریقین میں کوئی نزاع پیدا ہو جائے تو عدالت ان گواہوں کی گواہی کی روشنی میں فیصلہ کر سکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عدالت کے لیے ضروری ہے کہ وہ دو مردوں یا ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرے، جبکہ زیر بحث حدیث میں اس کے برخلاف ایک گواہ کے ساتھ مدعی سے ایک قسم لے کر فیصلہ کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ امام جصاصؒ فرماتے ہیں:

انها لو وردت من طرق مستقيمة تقبل اخبار الآحاد فی مثلها وعريت من ظهور نكير السلف علی رواتها واخبارهم انها بدعة لما جاز الاعتراض بها علی نص القرآن اذ غير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد (۶۵)

''یہ روایت اگر ایسی صحیح سندوں سے بھی مروی ہوتی جن کے ساتھ اخبار آحاد قابلِ قبول ہوتی ہیں اور اس کے راویوں پر سلف نے اعتراض بھی نہ کیا ہوتا اور نہ یہ کہا ہوتا کہ یہ طریقہ بدعت ہے، تو بھی اس کو قرآن کی نص کے مقابلے میں پیش کرنا درست نہیں تھا کیونکہ اخبار آحاد کی بنیاد پر کتاب اللہ کے حکم کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں ہے۔''

---

(۶۳) ''اصول السرخسی'' ۳۷۵/۱

(۶۴) مسلم، کتاب الاقضیۃ، باب القضاء بالیمین والشاہد، رقم ۱۷۱۲

(۶۵) ''احکام القرآن'' ۲۰۷/۱

۳۔احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد روایت کیا گیا ہے کہ:

لا تحرم المصة ولا المصتان (٦٦)	''ایک یا دو مرتبہ (عورت کا پستان) چوسنے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔''

یہ احادیث ظاہر کے لحاظ سے قرآن کے مطلق حکم کے خلاف ہیں، کیونکہ قرآن میں 'وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ' [النساء۴: ۲۳] کے الفاظ میں کسی تفصیل کے بغیر بچے کو دودھ پلانے والی عورت کو اس پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جصاص لکھتے ہیں:

غیر جائز لاحد اثبات تحدید الرضاع الموجب للتحریم الا بما یوجب العلم من کتاب او سنة منقولة من طریق التواتر ولا یجوز قبول اخبار الآحاد عندنا فی تخصیص حکم الآیة الموجبة للتحریم بقلیل الرضاع لانها آیة محکمة ظاهرة المعنی بینة المراد لم یثبت خصوصها بالاتفاق، وما کان هذا وصفه فغیر جائز تخصیصه بخبر الواحد ولا بالقیاس (٦٧)	''حرمت کا موجب بننے والی رضاعت کی تحدید کتاب اللہ یا سنت متواترہ کی کسی یقینی دلیل کے بغیر درست نہیں اور ہمارے نزدیک آیت کے حکم میں، جو معمولی مقدار میں دودھ پینے پر بھی حرمت ثابت ہونے کا مقتضی ہے، اخبار آحاد کی بنیاد پر تخصیص کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ ایک محکم آیت ہے جس کا معنی اور مراد بالکل واضح ہے اور اہل علم کے اتفاق سے اس میں کوئی تخصیص بھی ثابت نہیں۔ سو قرآن کا جو حکم اس نوعیت کا ہو، اس کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے نہیں کی جا سکتی۔''

۴۔سیدنا حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک موقع پر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس وقت سحری کھائی جب دن کا وقت ہو چکا تھا، البتہ سورج ابھی طلوع نہیں ہوا تھا۔ (٦٨)

---

(٦٦) مسلم، کتاب الرضاع، باب فی المصة والمصتان، رقم ۱۴۵۰

(٦٧) ''احکام القرآن'' ۲/ ۱۲۴

(٦٨) ابن ماجہ، کتاب الصیام، باب ماجاء فی تاخیر السحور، رقم ۱۶۹۵

جصاص اس روایت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

لا یثبت ذلك عن حذیفة وهو مع ذلك من اخبار الآحاد فلا یجوز به الاعتراض علی القرآن (۶۹)	”یہ روایت حذیفہ سے ثابت نہیں۔مزید یہ کہ یہ اخبار آحاد میں سے ہے جس کی بنیاد پر قرآن کے حکم میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔“

سنت مشہورہ اور تعامل کے خلاف روایات

احناف کے نزدیک دین کے ایسے امور میں جن کی نوعیت عام معمول بہ احکام کی ہے، اصل ماخذ کی حیثیت صحابہ اور تابعین کے تعامل کو حاصل ہے، چنانچہ اگر کوئی روایت تعامل کے خلاف وارد ہو تو وہ اس کو قبول نہیں کرتے۔ (۷۰)

---

(۶۹) ”احکام القرآن“ ۲۲۹/۱

(۷۰) امام مالکؒ کے ہاں بھی تعامل کے خلاف ہونے کی وجہ سے خبر واحد کو قبول نہ کرنے کا اصول مسلم ہے، البتہ ان کے نزدیک اس حوالے سے اہل مدینہ کا عمل معیار ہے اور اس سے متعارض اخبار آحاد کو رد کر دینا ان کے اصول اجتہاد کا ایک نمایاں پہلو ہے۔ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں:

فجملة مذهب مالك فی ذلك ایجاب العمل بمسنده ومرسله ما لم یعترضه العمل بظاهر بلده (التمہید ۱/۳)	”امام مالک کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ خبر واحد پر، چاہے وہ مسند یا ہو مرسل، عمل کرتے ہیں بشرطیکہ وہ اہل مدینہ کے عمل کے خلاف نہ ہو۔“

اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے ابن رشد الجدؒ لکھتے ہیں:

ان العمل اقوی عنده من خبر الواحد لان العمل المتصل بالمدینة لا یکون الا عن توقیف فهو یجری مجری ما نقل نقل التواتر من الاخبار فیقدم علی خبر الواحد (البیان والتحصیل، ۳۳۱/۱۷)	”امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے کیونکہ اس شہر میں جاری ہونے والا عمل بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ پس یہ متواتر روایت کے قائم مقام ہے اور اسے خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے۔“

اس اصول پر احناف نے درج ذیل روایات کو نا قابل قبول قرار دیا ہے:

۱۔ بعض روایات میں ذکر ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں دو گھوڑوں کے ساتھ شریک ہونے والے کو مالِ غنیمت میں سے دو گھوڑوں کا حصہ دیا۔(۷۱)

امام ابو یوسف اس کے متعلق فرماتے ہیں:

لم یبلغنا عن رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا عن احد من اصحابه انه اسهم للفرسین الا حدیث واحد وكان الواحد عندنا شاذا لا ناخذ به (۷۲)

"ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے، صرف ایک حدیث کے علاوہ، کوئی حدیث نہیں پہنچی جس میں ذکر ہو کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا گیا، جبکہ منفرد حدیث ہمارے نزدیک شاذ ہوتی ہے جسے ہم قبول نہیں کرتے۔"

شاطبی نے امام مالک کا مسلک واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

كان انما يراعی كل المراعاة العمل المستمر والاكثر، ويترك ما سوی ذلك وان جاء فيه احاديث، وكان ممن ادرك التابعين وراقب اعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم ماخوذا عن العمل المستمر فی الصحابة، ولم يكن مستمرا فيهم الا وهو مستمر فی عمل رسول الله صلی الله علیه وسلم او فی قوة المستمر

(الموافقات فی اصول الشریعۃ، ۳/ ۵۴، ۵۵)

"امام مالک تسلسل سے چلے آنے والے تعامل کو بے حد اہمیت دیتے تھے اور اس کے خلاف ہر بات کو چھوڑ دیتے تھے، چاہے اس کے حق میں احادیث وارد ہوئی ہوں۔ انھوں نے تابعین کا زمانہ پایا اور ان کے اعمال کا بغور مشاہدہ کیا تھا۔ تابعین کے تعامل کی بنیاد صحابہ کے تعامل پر تھی اور صحابہ میں کوئی عمل مستقل طور پر جاری نہیں ہو سکتا تھا جب تک کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسلسل عمل نہ ہو یا اسے یہی درجہ حاصل نہ ہو۔"

(۷۱) مصنف عبد الرزاق، کتاب الجہاد، باب السہام للخیل، رقم ۹۰۴۱

۲۔شہدائے احد کے متعلق بعض روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھائی اور اس کے بغیر ہی ان کی تدفین کر دی گئی۔ (۷۳)

احناف نے ان روایات کو قبول نہیں کیا۔امام محمد اس ضمن میں لکھتے ہیں:

سبحان الله العظيم و كيف تترك الصلاة على الشهيد وقد جاءت الآثار المعروفة المشهورة التي لا خلاف فيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلى على شهداء احد فصلى يومئذ على حمزة بن عبد المطلب سبعين صلاة وذلك انه صلى على حمزة ثم كان يوتي بالرجل منهم فيوضع مع حمزة فيصلى عليهما حتى صلى عليهم جميعا وصلى على حمزة سبعين صلاة، ما كنت اظن ان بين الناس في هذا اختلافا (۷۴)	’’سبحان اللہ العظیم! شہید کی نماز جنازہ کیسے ترک کی جا سکتی ہے، جبکہ معروف ومشہور روایات وارد ہوئی ہیں جن میں کوئی اختلاف نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کی نماز جنازہ ادا فرمائی۔اس دن آپ نے حمزہ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کی نماز جنازہ ستر مرتبہ ادا کی جس کی وجہ یہ تھی کہ آپ حمزہ کی نماز جنازہ ادا کرتے۔پھر شہدا میں سے کسی آدمی کو لایا جاتا اور اسے حمزہ کے ساتھ رکھ دیا جاتا اور آپ ان دونوں کی نماز جنازہ ادا کرتے۔یوں آپ نے (ایک ایک کر کے) سب شہیدوں کی نماز جنازہ پڑھی اور حمزہ کی نماز جنازہ ستر مرتبہ پڑھی گئی۔مجھے گمان نہیں تھا کہ لوگوں میں اس کے متعلق کوئی اختلاف ہوسکتا ہے۔‘‘

۳۔عبداللہ بن بحینہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سلام سے

---

(۷۲) ’’الرد علی سیر الاوزاعی‘‘، ص ۴۱،

(۷۳) بخاری، کتاب الجنائز، باب الصلوٰۃ علی الشہید، رقم ۱۳۴۳

(۷۴) ’’الحجة علىٰ اهل المدينة‘‘ ۳۵۹/۱

پہلے سجدۂ سہو کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔(۷۵) امام محمد اس روایت سے استدلال کرنے والے اہل علم پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قیل لهم: فهل رويتم عن عبدالله ابن بحينة او روى عنه فقيه قط حديثا غير هذا الحديث؟ ...... افنقبل هذا بترك السنة والآثار المعروفة بقول رجل لا يروى عنه غير حديث واحد؟ وقد روينا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا بعينه عن امام كان من ائمة المسلمين يامنه عمر بن الخطاب رضى الله عنه على الامصار ويستعمله عليها اعرف بالرواية واعلم بها واشهر بصحبة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من عبد الله ابن بحينة وذلك المغيرة بن شعبة(۷٦)

''ان سے پوچھا جائے گا کہ کیا آپ حضرات نے یا کسی بھی فقیہ نے اس حدیث کے علاوہ عبد اللہ ابن بحینہ سے کبھی کوئی اور حدیث بھی روایت کی ہے؟ تو کیا ہم سنت اور معروف ومشہور روایات کو چھوڑ کر ایک ایسے آدمی کی بات قبول کر لیں جس سے صرف ایک حدیث مروی ہے؟ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی حدیث ایک دوسرے صحابی سے روایت کی ہے جو مسلمانوں کے اماموں میں سے ایک تھا اور عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ اسے مسلمانوں کے شہروں کا ذمہ دار اور حاکم بنایا کرتے تھے اور وہ روایات کو نقل کرنے میں زیادہ معروف اور ان کا زیادہ علم رکھنے والا تھا اور اس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابی ہونا بھی عبد اللہ بن بحینہ کے مقابلے میں زیادہ معروف ہے، یعنی مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ۔''

۴۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبے میں فرمایا کہ:

---

(۷۵) بخاری، کتاب الاذان، باب من لم یر التشہد الاول واجبا، رقم ۸۲۹

(۷٦) ''الحجة علىٰ اهل المدينة''۱/۲۲۵، ۲۲٦

دية الكافر نصف دية المسلم (۷۷)

''کافر کی دیت مسلمان کی دیت سے آدھی ہے۔''

جصاص لکھتے ہیں:

قد علمنا حضور هولاء الصحابة الذى ذكرنا عنهم مقدار الدية خطبة النبى صلى الله عليه وسلم بمكة فلو كان ذلك ثابتا لعرفه هولاء ولما عدلوا الى غيره ...... ولو تعارض الخبران لكان ما اقتضاه ظاهر الكتاب وما ورد به النقل المتواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى ان الدية مائة من الابل من غير فصل فيه بين المسلم والكافر اولى (۷۸)

''جن صحابہ سے ہم نے (غیر مسلم کی) دیت کی مقدار نقل کی ہے، ہمیں معلوم ہے کہ وہ فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبے میں موجود تھے۔ اگر اس موقع پر آپ کا یہ بات کہنا ثابت ہوتا تو یہ حضرات اس سے واقف ہوتے اور اس کو چھوڑ کر کوئی اور بات نہ کہتے۔ اگر دو روایتیں متعارض ہوں تو پھر کتاب اللہ کا ظاہر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ نقل ہونے والی بات زیادہ قابل ترجیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان اور کافر کے فرق کے بغیر، ہر مقتول کی دیت سو اونٹ ہی ہے۔''

۵۔ جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفعة فى كل مال لم يقسم، فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة (۷۹)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس زمین میں شفعہ کا حق مقرر کیا جو (شریکوں کے مابین) تقسیم نہ ہو چکی ہو۔ اگر زمین تقسیم ہو جائے اور راستے الگ الگ کر لیے جائیں تو پھر (پڑوسی کو) شفعہ کا کوئی حق نہیں۔''

---

(۷۷) مسند احمد، مسند عبداللہ بن عمرو بن العاص، رقم ۶۹۷۳

(۷۸) ''احکام القرآن'' ۲/۲۴۰

(۷۹) بخاری، کتاب البیوع، باب بیع الشریک من شریکہ، رقم ۲۲۱۳

جصاص اس روایت کو قبول نہ کرنے کی وجہ یوں واضح کرتے ہیں:

لو ثبت موصولا لما جاز الاعتراض به على الاخبار التى رواها نحو عشرة من الصحابة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ايجاب الشفعة للجار لانها فى حيز المتواتر المستفيض الذى لا تجوز معارضته باخبار الآحاد(۸۰)

''اگر یہ روایت سند کے لحاظ سے متصل ہوتو بھی اسے پڑوسی کے لیے حق شفعہ کے ثابت ہونے سے متعلق ان احادیث کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جا سکتا جنھیں دس کے قریب صحابہ نے نقل کیا ہے، کیونکہ وہ متواتر اور مستفیض روایات ہیں جن کا معارضہ اخبار آحاد کے ساتھ نہیں کیا جاسکتا۔''

۶۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خواتین کو مطلقاً سونے کے زیورات پہننے سے منع فرمایا۔(۸۱) ابوبکر الجصاص ان روایات کے متعلق لکھتے ہیں:

الاخبار الواردة فى اباحته للنساء عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة اظهر واشهر من اخبار الحظر ودلالة الآية ايضا ظاهرة فى اباحته للنساء، وقد استفاض لبس الحلى للنساء منذ لدن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة الى يومنا هذا من غير نكير من احد عليهن ومثل ذلك لا يعترض عليه باخبار الآحاد(۸۲)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے منقول جن روایات میں خواتین کے لیے سونا پہننے کی اباحت بیان ہوئی ہے، وہ ممانعت کی روایات کے مقابلے میں کہیں زیادہ معروف اور مشہور ہیں، نیز آیت بھی واضح طور پر اس کی اباحت پر دلالت کرتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانے سے لے کر آج تک ہر دور میں خواتین کا سونا پہننا مشہور و معروف ہے اور کسی نے کبھی ان پر اعتراض نہیں کیا۔ اس طرح کے (تعامل سے ثابت) امور کے

(۸۰) ''احکام القرآن'' ۲/۱۹۷

(۸۱) ابوداود، کتاب الخاتم، باب ما جاء فی الذہب للنساء، رقم ۴۲۳۵-۴۲۳۹۔ مسند احمد، مسند الانصار، ومن حدیث ثوبان، رقم ۲۱۸۹۲

خلاف اخبار آحاد کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔''

۷۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر کی حالت میں تین دن سے زیادہ مدت کے لیے بھی موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی۔ (۸۳) ابوبکر الجصاص فرماتے ہیں:

وغير جائز الاعتراض على اخبار التوقيت بمثل هذه الاخبار الشاذة المحتملة للمعاني مع استفاضة الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بالتوقيت (۸۴)

''جن احادیث میں مسح کی مدت مقرر کی گئی ہے، ان کے مقابلے میں اس طرح کی شاذ روایات پیش کرنا جائز نہیں جن میں کئی طرح کے احتمالات موجود ہیں، جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح کی تعیین کی روایات مشہور و مستفیض ہیں۔''

۸۔ عبداللہ بن عکیم بیان کرتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نامہ مبارک پڑھ کر سنایا گیا جس میں لکھا تھا کہ:

لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب (۸۵)

''مردار جانور کی نہ تو کھال سے فائدہ اٹھاؤ اور نہ اس کے (گوشت کے) پٹھوں سے۔''

امام جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وغير جائز معارضة الاخبار الواردة في الاباحة بهذا الخبر من وجوه: احدها ان الاخبار التي قدمناها في حيز التواتر

''کھالوں سے انتفاع کی اباحت کے متعلق احادیث کے مقابلے میں اس روایت کو پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ جو روایات ہم نے پیش کی ہیں، وہ تواتر کے

---

(۸۲) ''احکام القرآن'' ۳۸۸/۳

(۸۳) ابوداود، کتاب الطہارۃ، باب التوقیت فی المسح، رقم ۱۵۸

(۸۴) ''احکام القرآن'' ۳۴۹/۲

(۸۵) ابوداود، کتاب اللباس، باب من روی ان لا یستنفع باہاب المیتۃ، رقم ۴۱۲۷

الموجب للعلم، وحدیث عبد الله بن عکیم ورد من طریق الآحاد ...... ومن جھة اخری انھما لو تساویا فی النقل لکان خبر الاباحة اولی لاستعمال الناس له وتلقیھم ایاه بالقبول (۸۶)

درجے میں ہیں جو موجب یقین ہوتا ہے، جبکہ عبداللہ بن عکیم کی روایت خبر واحد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان دونوں روایتوں کا پایہ ثبوت ایک جیسا ہوتا تو بھی اباحت والی حدیث زیادہ راجح ہوتی، کیونکہ اس پر لوگوں کا عمل چلا آ رہا ہے اور انھوں نے عملاً اسے قبول کیا ہے۔''

۹۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان جلا دینے کا حکم دیا۔ (۸۷)

سرخسی اس حدیث کا ضعف واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مال غنیمت میں خیانت کے واقعات سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رونما ہوتے تھے، کیونکہ آپ کے ساتھ جہاد پر جانے والوں میں منافقین اور اعراب کی کثرت ہوتی تھی اور یہی لوگ مال غنیمت میں خیانت کے مرتکب ہوتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگوں کے موقع پر جو بھی عمل کیا، اسے اہل مغازی نے روایت کر دیا ہے۔ اس سے سرخسی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

فلو کان احرق رحل احد لنقلوا ذلك مستفیضا، وحیث لم یوجد ذلك فی شیء من الکتب المشھورة عرفنا ان الحدیث لا اصل له (۸۸)

''اگر آپ نے کسی کا سامان جلایا ہوتا تو اہل مغازی اسے شہرت کے ساتھ نقل کرتے۔ جب ایسی کوئی بات مشہور کتابوں میں نقل نہیں ہوئی تو ہم نے جان لیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔''

۱۰۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غلام کو

---

(۸۶) ''احکام القرآن'' ۱۱۶/۱

(۸۷) ابوداود، کتاب الجہاد، باب فی عقوبة الغال، رقم ۲۷۱۳، ۲۷۱۵

(۸۸) سرخسی، ''شرح السیر الکبیر'' ۵۹/۴، ۶۰

اجازت دی کہ وہ اپنی مملوک بیوی سے، جسے اس نے غلامی کی حالت میں دو طلاقیں دی تھیں، اپنے آزاد ہو جانے کے بعد نکاح کر سکتا ہے۔[۸۹]

ابوبکر الجصاص اس روایت پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وھذا الحدیث یردہ الاجماع، لانہ لا خلاف بین الصدر الاول ومن بعدھم من الفقھاء انما اذا کانا مملوکین انھا تحرم بالاثنتین ولا تحل لہ الا بعد زوج[۹۰]

''اس حدیث کو اجماع رد کرتا ہے، کیونکہ صدر اول اور بعد کے فقہا کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر میاں بیوی دونوں مملوک ہوں تو دو طلاقوں سے بیوی حرام ہو جاتی ہے اور کسی دوسرے شوہر سے نکاح کیے بغیر پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں رہتی۔''

۱۱۔ سلمہ بن المحبق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کی باندی سے مباشرت کر لی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے مقدمہ پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

ان کان استکرھھا فھی حرۃ وعلیہ لسیدتھا مثلھا وان کانت طاوعتہ فھی لہ وعلیہ لسیدتھا مثلھا[۹۱]

''اگر خاوند نے باندی کو مجبور کیا ہے تو اب وہ باندی آزاد ہے اور شوہر اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور باندی دے دے۔ اور اگر اس میں باندی کی رضامندی شامل ہے تو اب وہ خاوند کی ملکیت میں آجائے گی اور وہ اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور باندی دے دے۔''

احناف کا کہنا ہے کہ از روئے قیاس یہ حدیث ایسی ناقابل فہم ہے کہ فقہا نے بالاجماع اسے

---

(۸۹) ابوداود، کتاب الطلاق، باب فی سنۃ طلاق العبد، رقم ۲۱۸۷

(۹۰) ''احکام القرآن'' ۳۸۶/۱

(۹۱) ابوداود، کتاب الحدود، باب فی الرجل یزنی بجاریۃ امراتہ، رقم ۴۴۶۰۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الحدود، باب ماجاء فی من اتی جاریۃ امراتہ، رقم ۱۶۸۴۹

ترک کر دیا ہے۔[۹۲]

۱۲۔ بعض روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص چوری کرے، لیکن حد کے نفاذ کی شرائط پوری نہ ہونے کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹنا ممکن نہ ہو تو اس کی مناسب جسمانی تادیب کے ساتھ ساتھ تاوان کے طور پر اس سے چوری شدہ سامان کی قیمت کا دو گنا وصول کیا جائے۔[۹۳]

۱۳۔ اسی طرح بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ جو شخص اپنے اوپر واجب الادا زکوٰۃ ادا نہیں کرے گا، سزا کے طور پر اس کا آدھا مال اس سے لے کر بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا۔[۹۴]

احناف نے مالی تاوان سے متعلق مذکورہ روایات کو ایک تو اس بنیاد پر قبول نہیں کیا کہ مجرم سے اس سے زیادہ رقم وصول کرنا جو اس نے چرائی تھی یا اس کے ذمے واجب الادا تھی، ایک لحاظ سے سود کے زمرے میں آتا ہے[۹۵] اور دوسرا یہ کہ ان روایات پر فقہا اور اہل علم میں سے کسی نے عمل اختیار نہیں کیا۔ جصاص لکھتے ہیں:

وكذلك حديث مانع الصدقة وآخذ الثمرة من اكمامها قد اتفق الناس على العمل بخلافها[۹۶]

”یہی معاملہ زکوٰۃ ادا نہ کرنے اور درخت سے پھل اتارنے والے (کی سزا) سے متعلق احادیث کا ہے۔ لوگوں کا عمل بالاتفاق ان دونوں روایتوں کے خلاف ہے۔“

(۹۲) ”اصول السرخسی“، ۱/۳۵۳۔ ”الفصول فی الاصول“، ۳/۱۱۷

(۹۳) مسند احمد، مسند عبداللہ بن عمرو بن العاص، رقم ۶۸۹۷۔ سنن الدار قطنی، کتاب الحدود والدیات وغیرہ، رقم ۳۴۰۰

(۹۴) نسائی، کتاب الزکوٰۃ، باب عقوبۃ مانع الزکاۃ، رقم ۲۴۴۶

(۹۵) ’شرح معانی الآثار“، ۳/۳۵، ۳۶

(۹۶) نفس المصدر، ۳/۱۱۷

تعامل کے خلاف ہونے کی وجہ سے امام مالک نے بھی ان روایات کو قبول نہیں کیا، چنانچہ فرماتے ہیں:

۱۴۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں منقول ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تشہد کے کلمات یہ سکھائے تھے: السلام علیك ایها النبی ورحمة الله وبرکاته، لیکن جب آپ کا انتقال ہوگیا تو ہم نے ان الفاظ کو بدل کر یوں پڑھنا شروع کر دیا: السلام علی النبی۔ (۹۷)

امام طحاوی اس پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منكر لا يصح لانه يوجب ان يكون التشهد بعد موته عليه السلام على خلاف ما كان فى حياته وذلك مخالف لما عليه العامة ولما فى الآثار المروية الصحيحة وقد كان ابوبكر وعمر يعلمان الناس التشهد فى خلافتهما على ما كان فى حياته صلى الله عليه وسلم من قولهم السلام عليك ايها النبى (۹۸)	''یہ روایت منکر ہے، صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد تشہد کے الفاظ آپ کی زندگی میں پڑھے جانے والے تشہد سے مختلف ہوں، جبکہ یہ تعامل اور صحیح روایات کے خلاف ہے۔ ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما اپنے دور خلافت میں بھی لوگوں کو تشہد انھی الفاظ میں سکھاتے تھے جن الفاظ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پڑھا جاتا تھا، یعنی السلام عليك ايها النبى۔''

وليس على هذا العمل عندنا فى تضعيف القيمة، ولكن مضى امر الناس عندنا على انه انما يغرم الرجل قيمة البعير او الدابة يوم ياخذها (الموطا، كتاب الاقضية، باب القضاء فى الضوارى والحريسة، رقم ۲۳۳۱)	''مجرم سے دوہری قیمت وصول کرنے پر ہمارے ہاں عمل جاری نہیں ہے۔ ہمارے ہاں لوگوں کا عمل یہ چلا آ رہا ہے کہ جس دن اس نے اونٹ یا کوئی دوسرا جانور چرایا تھا، اس دن کی قیمت اس سے وصول کی جائے۔''

(۹۷) بخاری، کتاب الاستئذان، باب الاخذ بالیدین، رقم ۶۲۶۵

۱۵-۱۷۔ ابوبکر الجصاصؒ نے تعامل اور اجماع کے خلاف وارد چند مزید روایات کی نشان دہی کرتے ہوئے لکھا ہے:

ان خبر الواحد یرد بالاجماع ولا یرد الاجماع بخبر الواحد، الا تری الی ما روی ابو هريرة عن النبی صلی الله علیه وسلم "من غسل میتا فلیغتسل ومن حمله فلیتوضا" وانه قال علیه السلام "لا وضوء لمن لم یذکر اسم الله علیه"، واجمع الفقهاء علی خلافه فقضی اجماعهم علی الخبر وکان اولی منه، وکما روی البراء بن عازب عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قنت فی المغرب، واجمع الناس علی ترکه فکان اولی من الخبر(۹۹)

"خبر واحد کو اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا جاتا ہے، جبکہ اجماع کو خبر واحد کی وجہ سے رد نہیں کیا جا سکتا۔ دیکھتے نہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ جو شخص مردے کو غسل دے، وہ غسل کرے اور جو جنازے کی چارپائی اٹھائے، وہ وضو کرے۔ اسی طرح انھوں نے یہ روایت بیان کی ہے کہ جو شخص وضو سے پہلے اللہ کا نام نہ لے، اس کا وضو نہیں ہوتا، جبکہ فقہا کا اتفاق ان دونوں باتوں کے برعکس ہے۔ چنانچہ ان کا اجماع مذکورہ روایات کے مقابلے میں زیادہ قابل ترجیح ہے۔ اسی طرح براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی، حالانکہ لوگ اس کو ترک کرنے پر متفق ہیں۔ سو لوگوں کا اتفاق روایت کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے۔"

---

(۹۸) الملطی، "المعتصر من المختصر"، ص۵۳۔ طحاوی کی اصل بحث کے لیے دیکھیے: "تحفة الاخيار بترتيب شرح مشكل الآثار" ۲/ ۱۰۳-۱۰۵

(۹۹) "الفصول فی الاصول" ۱/ ۱۷۶، ۱۷۷

مذکورہ اصولوں کے علاوہ حنفی اہل علم کی آرا میں کسی روایت کی صحت کو جانچنے کے لیے چند مزید معیارات کا بھی ذکر ملتا ہے۔ مثلاً:

روایت اجماع کے خلاف ہو، یعنی فقہا نے بالاتفاق اس کو بنائے اجتہاد نہ بنایا ہو۔

صحابہ کے دور میں کوئی مسئلہ زیر بحث آیا ہو، لیکن ان کے مابین بحث و مباحثہ میں متعلقہ روایت سے استدلال نہ کیا گیا ہو۔

صدر اول میں اکابر اہل علم نے کسی روایت پر تنقید کی ہو۔

راوی کوئی روایت نقل کرے، لیکن خود اس کا اپنا عمل اس کے خلاف ہو۔

ان اصولوں کے متعلق حنفی فقہا میں عموماً ایک سے زیادہ آرا پائی جاتی ہیں اور جن روایات پر انھیں منطبق کیا جا سکتا ہے، ان کی تعداد بھی نسبتاً محدود ہے۔ اس ضمن میں تفصیلات کے لیے اصول فقہ کی کتب کی مراجعت کی جا سکتی ہے۔ (۱۰۰)

---

(۱۰۰) مثلاً دیکھیے: "**دراسات فی اصول الحدیث علیٰ منهج الحنفیة**"، الباب الثالث: الانقطاع، ص ۲۴۵ تا ۳۷۲۔

احادیث کے ردو قبول اور اخبار آحاد کی قبولیت اور ان سے استفادہ کے حدود کے حوالے سے فقہائے احناف کے اصولی منہج اور ذیلی قواعد بنیادی طور پر احناف کی اصول فقہ کی کتابوں میں زیر بحث آئے ہیں۔ حنفی اصول فقہ کی کلاسیکی کتابوں میں امام ابوبکر الجصاص (م ۳۷۰ھ) کی "**الفصول فی الاصول**"، قاضی ابوزید الدبوسی (۴۳۰ھ) کی "**تقویم الادلة**"، شمس الائمہ سرخسی (م ۴۹۰ھ) کی "**اصول السرخسی**" اور فخر الاسلام بزدوی (م ۴۸۲ھ) کی "**کنز الوصول الیٰ معرفة الاصول**" کو امہات سمجھا جاتا ہے۔ مذکورہ مصنفین میں سے جصاص نے "**الفصول**" کے علاوہ "**احکام القرآن**" میں بھی جا بجا اصولی مباحث کو موضوع بنایا ہے اور ان کی یہ کتاب بھی اس حوالے سے ایک بنیادی مرجع کی حیثیت رکھتی ہے۔

دسویں صدی کے معروف شافعی عالم محمد بن یوسف الصالحی (م ۹۴۳ھ) نے "**عقود الجمان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة النعمان**" کے آخر میں ایک مستقل فصل میں فقہائے احناف کی تحقیقات سے استقرا کر کے ان علمی وجوہ کو منضبط انداز میں بیان کیا ہے جن کی بنیاد پر فقہائے احناف نے مختلف اخبار آحاد کو قبول نہیں کیا۔

اخبارآحاد کے ردوقبول کے ضمن میں ہم نے احناف کا جونقطہ نظر واضح کیا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خبر واحد دلائل شرعیہ کی ترتیب میں کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے بعد تیسرے نمبر پر آتی ہے اور چونکہ اپنے اندر ضعف کے بہت سے پہلو لیے ہوئے ہوتی ہے، اس لیے اسے معنوی طور پر مذکورہ دونوں معیارات کی روشنی میں پرکھنا ضروری ہے۔ احناف مذکورہ ترتیب کی رعایت کو دلائل شرعیہ میں فرق مراتب کا بدیہی تقاضا سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک اس ترتیب کو الٹ دینا دراصل اہل بدعت اور گمراہ فرقوں کے لیے راستہ کھول دینے کا ذریعہ بنتا ہے۔ سرخسی نے اس نکتے کی وضاحت یوں کی ہے:

ففی هذین النوعین من الانتقاد للحدیث علم کثیر وصیانة للدین بلیغة، فان اصل البدع والاهواء انما ظهر من قبل ترک عرض اخبار الآحاد علی الکتاب	”روایات کی تنقید کے ان دو اصولوں میں بہت سا علم اور دین کی غیر معمولی حفاظت پائی جاتی ہے، کیونکہ بدعات اور گمراہیوں کی ابتدا یہیں سے ہوئی تھی کہ اخبار آحاد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر نہیں پرکھا گیا۔ چنانچہ کچھ

الاستاذ محمد زاہد الکوثری (۱۳۷۱ھ) کی ”فقه اهل العراق وحدیثهم“، مولانا ظفر احمد عثمانی (م ۱۳۹۴ھ) کی ”قواعد فی علوم الحدیث“، مولانا حبیب احمد کیرانوی کی ”قواعد فی علوم الفقه“ اور مولانا شبیر احمد عثمانی (۱۳۶۹ھ) کے ”مقدمة فتح الملهم“ میں بھی ان مباحث کا ایک بھرپور اور مفصل تعارف پیش کیا گیا ہے۔ حال ہی میں ایک نوجوان فاضل عبد المجید الترکمانی نے ”دراسات فی اصول الحدیث علیٰ طریقة الحنفیة“ کے نام سے متعلقہ مباحث کا جامع تحقیقی مطالعہ پیش کیا ہے جو موضوع کے تمام اہم پہلوؤں کا مفصل احاطہ کرتا ہے۔

فقہائے احناف کے ہاں قبول روایت کے ضمن میں عائد کی جانے والی بعض شرائط ابتدائی دور سے ہی حجازی مکتب فکر کی طرف سے نقد وجرح کا موضوع رہی ہیں۔ اس حوالے سے امام شافعی (م ۲۰۴ھ) کی ”کتاب الام“ کے بعض مباحث، علامہ ابومحمد ابن حزم (۴۵۶ھ) کی ”احکام الاحکام“ اور ”المحلی“ اور امام ابن القیم (م ۷۵۱ھ) کی ”اعلام الموقعین“ کے متعلقہ ابواب کو اہم ترین علمی مآخذ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

والسنة المشهورة، فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة فى اتصالها برسول الله عليه السلام ومع انها لا توجب علم اليقين، ثم تاولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ما هو غير متيقن به فوقعوا فى الاهواء والبدع ......

وانما سواء السبيل ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من انزال كل حجة منزلتها، فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروى بطريق الآحاد مما لم يشتهر، فما كان منه موافقا للمشهور قبلوه، وما لم يجدوا فى الكتاب ولا فى السنة المشهورة له ذكرا قبلوه ايضا واوجبوا العمل به، وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالغريب بخلافه (۱۰۱)

لوگوں نے اخبار آحاد کو اصل قرار دے دیا حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کی نسبت میں بھی شبہہ ہوتا ہے اور ان سے علم یقین بھی حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے بعد انھوں نے کتاب اور سنت مشہورہ کی تاویل ان کی روشنی میں کرنا شروع کر دی اور یوں تابع کو متبوع بنا دیا اور ایک غیر یقینی چیز کو بنیاد بنا کر گمراہیوں اور بدعات میں مبتلا ہو گئے۔ ......

اعتدال کا طریقہ وہی ہے جو ہمارے علما نے اختیار کیا ہے کہ ہر دلیل کو وہی مقام دیا جائے جس کی وہ مستحق ہے۔ چنانچہ انھوں نے کتاب اور سنت مشہورہ کو اصل قرار دیا اور ان دونوں کی روشنی میں غیر مشہور اخبار آحاد پر غور کیا جن میں ایک نوع کا شبہہ پایا جاتا ہے۔ سو جو خبر واحد، خبر مشہور کے موافق تھی، اسے قبول کر لیا۔ اسی طرح جس بات کا کتاب اور سنت مشہورہ میں ذکر نہ پایا، اس کے متعلق بھی اخبار آحاد کو قبول کر لیا اور اس پر عمل کو واجب ٹھیرایا، لیکن جو خبر واحد ان دونوں کے خلاف تھی، اسے اس بنیاد پر رد کر دیا کہ کتاب وسنت پر عمل کرنا ان سے متعارض کسی منفرد روایت پر عمل کرنے سے زیادہ ضروری ہے۔''

(۱۰۱) ''اصول السرخسی'' ۱/۳۶۷، ۳۶۸

بحث کے آخر میں یہ نکتہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ سند کے اعتبار سے صحیح ہونے کے باوجود روایت کے متن کو درایتاً جانچنا اصولی طور پر تمام فقہا اور محدثین کے نزدیک ایک مسلمہ ضابطہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین کے ہاں ''صحیح حدیث'' کی تعریف میں یہ بات شامل ہے کہ اس کا متن ''شاذ'' اور ''معلول'' نہ ہو، یعنی وہ زیادہ قابل اعتماد راویوں سے منقول روایات کے خلاف نہ ہو اور راوی نے اسے نقل کرتے ہوئے کوئی غیر محسوس تصرف نہ کر دیا ہو۔[۱۰۲] ان دونوں معیارات کا تعلق متن کی درایتی اور معنوی تنقید سے ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ محض کسی روایت کی سند کے صحیح اور متصل ہونے سے اس کے متن کا صحیح اور قابل قبول ہونا لازم نہیں آتا۔

اس ضمن میں فقہائے احناف کا زاویہ نظر محدثین سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ محدثین متن کے ''شذوذ'' یا ''علت'' کی تحقیق کے لیے زیادہ تر روایت کے مختلف طرق، راویوں کے احوال وکیفیات اور موضوع سے متعلق دیگر روایات پر انحصار کرتے ہیں، جبکہ احناف کے ہاں اس حوالے سے کتاب اللہ کے نصوص، امت کے تعامل اور شریعت کے اصول کلیہ کو بھی تنقید متن کے معیارات کی حیثیت حاصل ہے۔ علامہ بدر الدین عینی نے ایک بحث میں احناف کا نقطہ نظر واضح کرتے ہوئے اس نکتے کو یوں بیان کیا ہے:

ان الحديث وان وقع بنقل العدل الضابط من مثله الى قائله لا بد فى اعتباره ان يكون غير شاذ ولا معلول، وهذا معلول لانه يخالف الكتاب والسنة المشهورة فيتوقف بها عن العمل بظاهره[۱۰۳]	''حدیث اگرچہ سند کے شروع سے آخر تک عادل اور ضابط راویوں نے نقل کی ہو، پھر بھی اس کو قبول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شاذ اور معلول نہ ہو، جبکہ یہ حدیث معلول ہے، کیونکہ یہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہے، چنانچہ اس کے ظاہر پر عمل کرنے سے توقف کیا جائے گا۔''

---

(۱۰۲) السیوطی، ''تدریب الراوی''، ۶۳/۱

(۱۰۳) ''عمدة القاری''، ۳۸۶/۱۱

— ۳ —

حدیث کی تعبیر وتشریح کے اصول

فہم حدیث کی علمی بنیادیں

قرآن مجید اور سنت متواترہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث دین کا تیسرا بنیادی ماخذ ہیں جنھیں فکر وتدبر کا موضوع بنانا دین کے مکمل اور جامع فہم کے لیے ایک لازمی شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ تاہم دین کے فہم میں ذخیرۂ حدیث کی جتنی اہمیت ہے، اتنی ہی علمی وعقلی مشکلات بھی اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احادیث کا مطالعہ درحقیقت چند انفرادی اور غیر مربوط اقوال کا مطالعہ نہیں بلکہ عقل وحکمت کے لحاظ سے ایک نہایت منضبط اور مربوط نظام کا مطالعہ ہے۔ حدیث کی معنویت اور دین میں اس کا صحیح مقام اس کے بغیر واضح ہی نہیں ہوسکتا کہ قرآن میں بیان ہونے والے حکمت دین کے بنیادی اصولوں کو سمجھتے ہوئے یہ جاننے کی کوشش کی جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح ان کی توسیع بے شمار فروع کی طرف کی ہے، ان تمام اجزا کا اپنی اصل کے ساتھ نیز ایک دوسرے کے ساتھ باہم کیا ربط ہے اور دین کی عمارت میں کون کون سی اینٹ کہاں کہاں فٹ بیٹھتی ہے۔

مطالعہ حدیث کی یہ نوعیت ذہن میں رہے تو یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ فہم حدیث میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے کا پیدا ہو جانا کیوں ایک بالکل فطری چیز ہے۔ ایک تو، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، حدیث قرآن اور عقل وحکمت کی اساس پر مبنی ایک نہایت گہرے نظام کی تشریح ہے اور ایک حکیمانہ نظام کے فہم میں اہل علم کے شخصی اذواق اور انفرادی زاویہ ہائے نظر کے اختلاف سے

رائے کے اختلاف کا وجود میں آ جانا کوئی بعید بات نہیں۔ دوسرا اس لیے کہ اس قسم کے کسی نظام کا فہم وتدبر نہایت اعلیٰ دماغوں اور بہت گہرے غور وفکر کا تقاضا کرتا ہے، جبکہ انسانی فہم وفراست مدارج کے لحاظ سے یکساں نہیں ہوتی بلکہ متفاوت ہوتی ہے۔

اس تناظر میں امت میں فہم حدیث کے حوالے سے پائے جانے والے زاویہ ہائے نظر کا جائزہ لیا جائے تو، آرا کے جزوی اختلاف سے قطع نظر، اصولی طور پر دو مناہج فکر ہمارے سامنے آتے ہیں جو فہم حدیث کے باب میں اپنے اصولوں، طریقہ کار اور انداز نظر کے حوالے سے ایک دوسرے سے مختلف خصائص کے حامل ہیں۔

ایک گروہ وہ ہے جس کے نزدیک فہم حدیث کا بنیادی ضابطہ یہ ہے کہ جس حد تک ممکن ہو، حدیث کے ظاہر کی اتباع کی جائے اور آخری حد تک اس کے الفاظ کی رعایت کی جائے۔ یہ طبقہ محدثین کا ہے اور فقہی مکاتب فکر میں شوافع اور حنابلہ بھی بالعموم اسی طرزِ فکر کے حامل ہیں۔ (۱) اگرچہ ان کے طریقے میں اصولی طور پر احکام کی علت وحکمت کا لحاظ رکھنا مسلم ہے اور ظاہر حدیث کی اتباع کی صورت وہ نہیں ہے جو مثال کے طور پر ظاہری مکتب فکر کے ہاں دکھائی دیتی ہے، تاہم عملاً الفاظ کی ہر ممکن حد تک رعایت اس طریقہ فکر کی نمایاں خصوصیت ہے اور فقہ وقانون کا ایک طالب علم بسا اوقات یہ محسوس کرتا ہے کہ احادیث کی تعبیر تشریح ایک مربوط نظام کے اجزا کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کی انفرادی حیثیت میں کی جا رہی ہے اور حدیث کی لفظی دلالت کے علاوہ دیگر

---

(۱) قاضی ابوبکر ابن العربی نے اس ضمن میں شوافع وحنابلہ کے زاویہ نظر کی یوں شکایت کی ہے:

والشافعی ومن سواه لا یلحظون الشریعة بعین مالك رحمه الله ولا یلتفتون الی المصالح ولا یعتبرون المقاصد وانما یلحظون الظواهر وما یستنبطون منها (احکام القرآن ۱۲۵/۲)	”شافعی اور دوسرے فقہا شریعت کو اس نظر سے نہیں دیکھتے جس نظر سے امام مالک دیکھتے ہیں۔ یہ حضرات نہ مصالح کی طرف توجہ کرتے ہیں اور نہ مقاصد کا اعتبار کرتے ہیں۔ ان کی نظر نصوص کے ظواہر پر اور ان چیزوں پر رہتی ہے جنھیں وہ ظاہری الفاظ سے مستنبط کر سکیں۔“

خارجی علمی اصولوں کو زیادہ اہمیت نہیں دی جارہی۔

دوسرا گروہ وہ ہے جس کے نزدیک حدیث کے فہم میں اس کے الفاظ کے ساتھ ساتھ اس مجموعی نظام کی رعایت بھی ضروری ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے۔ ان کے نزدیک احکام کا مدار حدیث میں بیان کردہ ظاہری صورت پر نہیں بلکہ اس کی علت پر ہوتا ہے اس لیے اگر علت بدل جائے تو ظاہری صورت قائم رہنے کے باوجود حکم بدل جائے گا۔ علاوہ ازیں ان کے ہاں حدیث کا مفہوم متعین کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت نبوی اور دوسری عام حیثیات میں بھی فرق ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اس طرز فکر کے نمائندہ امت کے فقہی مکاتب فکر میں احناف اور مالکیہ ہیں۔ ان میں سے بالخصوص فقہائے احناف کا طریقہ یہ ہے کہ وہ کسی روایت کو صحیح ماننے کے بعد اس سے حکم کا استنباط کرتے ہوئے محض ظاہری الفاظ تک محدود نہیں رہتے، بلکہ متعلقہ روایت کے علاوہ اس موضوع سے متعلق آیات واحادیث، امت کے عمومی تعامل، صحابہ کے فتاویٰ اور عقل وقیاس سے بھی پورا پورا استفادہ کرتے ہیں۔

زیر نظر باب میں ہم فہم حدیث کے ضمن میں حنفی فقہا کے زاویہ نظر کے چند نمایاں گوشوں کی تفہیم کی کوشش کریں گے۔ البتہ اس سے قبل تمہیداً یہ واضح کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے احناف نے حدیث کی تعبیر وتشریح میں جو زاویہ نظر اختیار کیا، اس کی علمی وشرعی بنیادیں کیا ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اندازِ تربیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال وافعال کے ذریعے سے جہاں کتاب اللہ اور سنت کے احکام کی تبیین وتفصیل کی ذمہ داری مختلف اور متنوع پہلوؤں سے انجام دی، وہیں صحابہ کو ایسے راہ نما اصولوں کی تعلیم بھی دی جنھیں پیش نظر رکھنا آپ کے ارشادات وتعلیمات کو صحیح تناظر میں سمجھنے کے لیے ضروری تھا۔

اس ضمن میں روایات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فہم حدیث کے حوالے سے صحابہ کو دو بنیادی باتوں کی تعلیم دی:

ایک یہ کہ آپ جو بات ارشاد فرمائیں یا جو عمل کریں، صحابہ اس کے مقصد اور غرض کو سمجھنے کی کوشش کریں اور اس کی اصل روح کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے عمل میں لائیں۔ اس ضمن میں آپ کا عمومی طریقہ یہ تھا کہ آپ کوئی بھی دینی یا دنیاوی حکم دیتے ہوئے اس کی حکمت اور فائدہ بھی بیان کرنے کا اہتمام فرماتے تھے اور اگر کسی موقع پر صحابہ کی نظر حکم کی علت اور حکمت سے ہٹ جاتی تو آپ ان کی توجہ دوبارہ اس کی طرف مبذول کرا دیتے تھے۔

مثال کے طور پر ابوسعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک موقع پر جوتے پہن کر نماز کی امامت کرا رہے تھے کہ دوران نماز میں ہی آپ نے جوتے اتار کر اپنی بائیں جانب رکھ دیے۔ آپ کی اقتدا میں نماز پڑھنے والے صحابہ نے بھی آپ کو دیکھ کر اپنے جوتے اتار دیے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں سے پوچھا کہ تم نے کس وجہ سے جوتے اتارے ہیں؟ انھوں نے کہا کہ ہم نے آپ کو دیکھ کر ایسا کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے تو جبریل نے آ کر بتایا تھا کہ میرے جوتوں میں گندگی لگی ہوئی ہے۔ اس موقع پر آپ نے صحابہ سے کہا کہ اگر نماز کے احکام میں کوئی تبدیلی ہوئی ہوتی تو میں از خود تمھارے سامنے اس کی وضاحت کر دیتا۔ (۲)

یہاں آپ نے صحابہ سے یہ سوال کر کے کہ ”تم نے کیوں جوتے اتارے“ انھیں یہ بات سمجھائی کہ آپ کے کسی عمل کے پس منظر کو سمجھے بغیر اس کی پیروی کرنے کے بجائے یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عمل کی نوعیت کیا ہے اور اس کی پیروی امت سے مطلوب ہے یا نہیں۔ نیز یہ کہ شرعی احکام میں نسخ کے ضمن میں شارع کی طرف سے باقاعدہ وضاحت کے بغیر محض قیاس اور اندازے سے کوئی رائے قائم نہیں کرنی چاہیے۔

اسی طرح کی صورت حال ایک دوسرے موقع پر بھی پیش آئی۔ چنانچہ ام المومنین عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ ایک مرتبہ عید الاضحیٰ کے موقع پر کچھ لوگ مہمان بن کر مدینہ منورہ میں آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو حکم دیا کہ قربانی کا گوشت صرف تین دن کے لیے ذخیرہ کرو

---

(۲) ابوداؤد، کتاب الصلاۃ، باب الصلاۃ فی النعل، رقم ۶۵۰

اور باقی سب صدقہ کر دو۔ لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ کچھ عرصے کے بعد لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ، ہم تو اپنی قربانی کے جانوروں سے بہت سے فائدے اٹھاتے تھے۔ ان کی چربی پگھلا کر رکھ لیتے تھے اور ان کے چمڑے سے پانی پینے کے برتن بنا لیتے تھے۔ آپ نے فرمایا: تو اب کیا ہوا؟ لوگوں نے کہا کہ یا رسول اللہ، آپ نے خود ہی تو منع فرمایا تھا کہ تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت ذخیرہ نہ کرو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ تو میں نے اس جماعت کی وجہ سے منع کیا تھا جو مہمان بن کر تمہارے پاس آئی تھی۔ تم قربانی کا گوشت کھاؤ بھی، صدقہ بھی کرو اور ذخیرہ بھی کرو۔ (۳)

یہاں بھی صحابہ کی توجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے واقعاتی پس منظر اور اس کے مقصد سے ہٹ گئی جس پر آپ نے ان کی اصلاح فرمائی اور اپنی ہدایت کا اصل منشا ان پر واضح فرما دیا۔ روایت سے یہ بھی واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ سے یہ توقع کرتے تھے کہ وہ آپ کی طرف سے کسی نئی ہدایت کا انتظار کرنے کے بجائے ممانعت کے اصل مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے ازخود یہ سمجھ لیتے کہ وہ مخصوص صورت حال ختم ہونے کے بعد یہ ممانعت باقی نہیں رہی۔

اسی طریقہ تربیت کی دو اور مثالیں ملاحظہ فرمائیے:

عبد اللہ ابن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من جر ثوبه خيلاء لا ينظر الله اليه يوم القيامة

''جس شخص نے تکبر کرتے ہوئے اپنا کپڑا زمین پر کھینچا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر رحمت نہیں کریں گے۔''

سیدنا صدیق اکبرؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، میری چادر کا ایک کنارا تو ڈھلکا ہی رہتا ہے، الا یہ کہ میں ہر وقت اسے پکڑے رکھوں۔ آپ نے فرمایا: تم تکبر کی وجہ سے تو ایسا نہیں کرتے۔ (۴) مراد یہ تھی کہ چونکہ ممانعت کی علت موجود نہیں، اس لیے تم پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوتا۔

---

(۳) ابوداؤد، کتاب الضحایا، باب حبس لحوم الاضاحی، رقم ۲۸۱۲

(۴) بخاری، کتاب اللباس، باب من جر ازارہ من غیر خیلاء، رقم ۵۷۸۴

غالب ابن ابجرؓ کہتے ہیں کہ ہم قحط کا شکار ہو گئے اور گدھوں کے سوا ہمارے پاس خوراک کے لیے کچھ نہیں تھا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر صورت حال عرض کی اور کہا کہ آپ نے تو گدھے کے گوشت حرام قرار دے رکھا ہے۔ آپ نے فرمایا: اپنے گھر والوں کو کسی فربہ گدھے کا گوشت کھلاؤ۔ میں نے تو ان گدھوں کی وجہ سے ان کو حرام کیا جو بستی میں گھومتے پھرتے گندگی کھاتے رہتے ہیں۔ (۵)

ان دونوں واقعات سے بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دینی وفقہی انداز تربیت کا وہ پہلو نمایاں طور پر ہمارے سامنے آتا ہے جسے اوپر کی سطور میں بیان کیا گیا ہے۔

دوسرا نہایت اہم اصول جس کی تعلیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فہم حدیث کے ضمن میں صحابہ کو دی، یہ تھا کہ آپ کے ان احکامات میں جو آپ نے بحیثیت پیغمبر ارشاد فرمائے ہیں اور ان ہدایات میں جن کی بنیاد عقل عام یا تجربہ یا ذاتی پسند و ناپسند پر ہے، فرق ملحوظ رکھا جائے۔ پہلی صورت میں آپ کے احکام کی اتباع لازم ہے اور اس میں کسی شخص کو اختلاف کا حق حاصل نہیں، لیکن عام انسانی تجربہ ومشاہدہ کے دائرے میں امت کے لیے عقل ورائے کا استعمال ممنوع نہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ دیکھیے:

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ لوگ کھجور کے درختوں کو گابھا دیتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید پھل زیادہ اچھا ہو۔ لوگوں نے ایسا ہی کیا، لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فصل پہلے سے کم ہو گئی۔ لوگوں نے آپ سے اس بات کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا:

انما انا بشر، اذا امرتکم بشئی من دینکم فخذوا به، واذا امرتکم بشیء من رایی فانما انا بشر (۶)

”میں ایک انسان ہی ہوں۔ جب میں تمھیں تمھارے دین سے متعلق کوئی حکم دوں تو اس پر لازماً عمل کرو لیکن اگر میں اپنی رائے سے کوئی بات کہوں تو میں بھی ایک انسان ہوں۔“

(۵) ابوداؤد، کتاب الاطعمة، باب فی اکل لحوم الحمر الاهلیة، رقم ۳۸۰۹

دوسری روایت کے مطابق آپ نے فرمایا:

ان كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فاني انما ظننت ظنا فلا تواخذوني بالظن ولكن اذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فاني لن اكذب على الله عزوجل (۷)

”اگر انھیں اس سے فائدہ ہوتا ہے تو ویسا ہی کریں۔ میں نے تو بس ایک خیال پیش کیا تھا، اس لیے کسی خیال پر میری گرفت نہ کرو۔ البتہ جب میں تمہارے سامنے اللہ کا کوئی حکم بیان کروں تو اس پر لازماً عمل کرو، کیونکہ میں اللہ کی طرف ہرگز جھوٹ کی نسبت نہیں کر سکتا۔“

یہی اصول آپ نے ایک دوسرے موقع پر بھی واضح فرمایا:

ابو قتادہ سے روایت ہے کہ ایک موقع پر سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے رات کے آخری حصے میں ایک جگہ قیام کیا۔ تھکاوٹ اور نیند کے غلبہ کی وجہ سے سارے قافلے کی فجر کی نماز قضا ہوگئی۔ سورج نکلنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی تو صحابہ آپس میں باتیں کرنے لگے کہ آج ہم سے نماز کے معاملے میں سنگین کوتاہی ہوگئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں باتیں کرتے ہوئے دیکھا تو ان کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا:

ما تقولون؟ ان كان امر دنياكم فشانكم وان كان امر دينكم فالي (۸)

”تم لوگ کیا باتیں کر رہے ہو؟ اگر تو تمھارا دنیا کا کوئی معاملہ ہے تو تم جانو، اور اگر دین سے متعلق کوئی بات ہے تو مجھے بتاؤ۔“

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تربیت کے نتیجہ میں صحابہ کرامؓ میں یہ عمومی مزاج پیدا ہوگیا کہ جہاں انھیں اس میں کوئی ابہام پیش آتا کہ آپ کوئی بات اپنی حیثیت نبوی میں کہہ رہے ہیں یا عام بشری حیثیت میں، وہ آپ کے سامنے وضاحت کی درخواست پیش کر دیتے۔ اسی طرح جہاں ضرورت

---

(۶) مسلم، کتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قالہ شرعاً، رقم ۲۳۶۲

(۷) نفس المصدر، رقم ۲۳۶۱

(۸) مسند احمد، باقی مسند الانصار، حدیث ابی قتادۃ رضی اللہ عنہ، رقم ۲۲۰۴۰

پیش آتی، آپ سے آپ کی ہدایات کی حکمت اور غرض دریافت کرتے اور بہت سے مواقع پر جہاں یہ واضح ہو جاتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وحی پر مبنی کوئی قطعی حکم بیان نہیں فرما رہے، زیر بحث امر سے متعلق اپنی متبادل آرا اور تجاویز بھی آپ کے سامنے پیش کر دیتے تھے۔ ذخیرۂ حدیث میں اس حوالے سے بہت دلچسپ مثالیں ملتی ہیں جن میں سے چند مثالوں کو یہاں نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے:

۱۔ عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عائشہ نے اپنی لونڈی بریرہ کو آزاد کیا تو اس نے اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے اپنے خاوند مغیث سے علیحدگی کا فیصلہ کر لیا جس پر مغیث نہایت غمگین ہو گئے۔ بریرہ کے ساتھ مغیث کی محبت کو دیکھتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہؓ سے کہا: اگر تم اس کے نکاح میں رہو تو بہتر ہے۔ بریرہ نے پوچھا: یا رسول اللہ، کیا یہ آپ کا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: نہیں، میں بس سفارش کر رہا ہوں۔ بریرہ نے کہا: تو پھر مجھے مغیث کی کوئی ضرورت نہیں۔ (۹)

۲۔ خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستر خوان پر گوہ کا گوشت پیش کیا گیا، لیکن آپ نے اسے کھانے سے گریز کیا۔ میں نے پوچھا کہ کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: نہیں، لیکن چونکہ یہ ہمارے علاقے میں نہیں پائی جاتی، اس لیے اس کا کھانا میرے لیے طبعاً ناگوار ہے۔ چنانچہ خالدؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گوہ کا گوشت کھایا۔ (۱۰)

ان دونوں واقعات میں صحابہ نے آپ سے اس بات کی وضاحت چاہی کہ آپ کے فرمان یا عمل کی بنیاد کسی شرعی حکم پر ہے یا اس کی نوعیت طبعی پسند وناپسند اور ذاتی رائے کی ہے۔ پھر آپ کی طرف سے وضاحت کے بعد دونوں واقعات میں آپ کی رائے سے مختلف رائے اور طریقہ اختیار کیا گیا اور آپ نے اس طرز عمل کی تقریر وتصویب فرمائی۔

۳۔ جنگ بدر کے موقع پر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے میدان میں اپنے لشکر کو ایک

---

(۹) بخاری، کتاب الطلاق، باب شفاعۃ النبی فی زوج بریرۃ، رقم ۵۲۸۳

(۱۰) ابوداؤد، کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل الضب، رقم ۳۷۹۴

خاص جگہ پر پڑاؤ ڈالنے کا حکم دیا تو حباب بن المنذر آپ کے پاس آئے اور پوچھا کہ کیا یہاں پڑاؤ ڈالنے کا فیصلہ وحی کی روشنی میں کیا گیا ہے جس میں کوئی کمی بیشی نہیں کی جاسکتی یا اس کی بنیاد رائے اور جنگی تدبیر پر ہے؟ آپ نے فرمایا کہ یہ فیصلہ رائے اور جنگی تدبیر پر مبنی ہے۔ حباب بن المنذر نے کہا کہ پھر مناسب ہوگا کہ آپ اس جگہ کے بجائے اپنا پڑاؤ پانی کے کنویں کے پاس ڈالیں اور اسے پانی سے بھر کر باقی سب کنوؤں کا پانی ضائع کردیں تاکہ دشمن کو جنگ کے دوران میں پانی نہ مل سکے۔ آپ نے فرمایا: تم نے بالکل درست مشورہ دیا ہے۔ چنانچہ آپ نے انھی کے مشورے کے مطابق لشکر کے پڑاؤ کے لیے نئی جگہ کا انتخاب فرمایا۔[۱۱]

۴۔ غزوۂ خندق کے موقع پر جب مشرکین کے بہت سے قبائل نے مل کر مدینہ منورہ کا محاصرہ کر لیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا کہ ان میں سے بعض گروہوں کو مدینہ کی پیداوار کا ایک حصہ دے کر انھیں لشکر سے الگ ہو جانے کے لیے آمادہ کیا جائے۔ اس موقع پر انصار کے سرداروں حضرت سعد بن معاذ اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہما نے آپ سے عرض کی کہ اگر تو یہ فیصلہ وحی کی روشنی میں کیا جا رہا ہے تو ہم سر تسلیم خم کرتے ہیں، لیکن اگر یہ آپ کی رائے ہے تو پھر ہماری رائے اس سے مختلف ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم دشمن کے سامنے کسی قسم کی کمزوری نہ دکھائیں اور میدان جنگ میں ہی ان کا مقابلہ کریں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رائے کو قبول فرمالیا۔[۱/۱۲]

ان دونوں واقعات میں صحابہ نے جنگی تدبیر سے متعلق معاملات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو عملی نتائج کے حوالے سے مناسب نہ پاتے ہوئے آپ سے فیصلے کی بنیاد دریافت کی اور آپ کی وضاحت کے بعد آپ کی رائے سے مختلف رائے پیش کی جسے آپ نے قبول فرمالیا۔

۵۔ ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر ان سے کہا: اے ابوہریرہ، میرے یہ دونوں چپل گواہ کے طور پر ساتھ لے جاؤ اور جو شخص بھی ایسا ملے جو دل کے یقین سے یہ گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو اسے جنت کی خوش خبری سنا دو۔ ابوہریرہؓ جب

---

(۱۱) ابن ہشام، ''السیرۃ النبویۃ'' ۵۴۸/۱

(۱/۱۲) نفس المصدر ۱۹۱/۲، ۱۹۲

چلے تو سب سے پہلے حضرت عمرؓ سے ملاقات ہوگئی۔ابو ہریرہؓ نے جب انھیں یہ بات بتائی تو انھوں نے ابو ہریرہؓ کو زور سے دھکا دیا جس سے وہ پیٹھ کے بل گر گئے،اوران سے کہا کہ واپس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلو۔جب دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اورابو ہریرہؓ نے شکایت کی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے ایسا کرنے کی وجہ پوچھی۔حضرت عمرؓ نے عرض کی کہ یارسول اللہ،آپ لوگوں کو یہ خوشخبری نہ سنائیں کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ اس سے لوگ عمل کی جانب سے بے پرواہو جائیں گے۔آپ انھیں عمل کرتے رہنے دیں۔اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ٹھیک ہے،ان کو عمل کرتے رہنے دو۔ (۲/۱۲)

۶۔عبداللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ جب رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن دینے کے لیے اپنی قمیص عطا کی۔پھر جب اس کی نماز جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے تو حضرت عمرؓ نے آپ کو کھینچا اور کہا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو منافقوں کی نماز پڑھنے سے منع نہیں کیا؟ رسول اللہ نے فرمایا کہ مجھے اس معاملے میں اختیار دیا گیا ہے،پھر آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ (۱۳)

مذکورہ دونوں واقعوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا تعلق دینی پہلو رکھنے والے معاملات سے تھا،لیکن سیدنا عمرؓ نے یہ سمجھ کر کہ آپ کی رائے کا تعلق وحی سے نہیں بلکہ تدبیر سے ہے،آپ کی رائے کے خلاف رائے دی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی۔

۷۔سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ خیبر کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ آگ پر کچھ ہانڈیاں چڑھی ہوئی ہیں تو پوچھا کہ ان میں کیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ گھریلو گدھوں کا گوشت ہے۔آپ نے فرمایا: ان کو توڑ دو اور گوشت پھینک دو۔لوگوں نے کہا: یارسول اللہ،کیا ہم ایسا نہ کرلیں کہ گوشت تو پھینک دیں اور ہانڈیوں کو دھولیں؟ آپ نے فرمایا،چلو ایسا کرلو۔ (۱۴)

(۲/۱۲) مسلم،کتاب الایمان،باب الدلیل علی ان من مات علی التوحید دخل الجنۃ قطعاً،رقم ۳۱

(۱۳) بخاری،کتاب الجنائز،باب الکفن فی القمیص الذی یکف اولا یکف،رقم ۱۲۶۹

۸۔ابوسعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: راستوں پر مت بیٹھا کرو۔صحابہ نے کہا، ہمارے لیے تو اس کے سوا چارہ نہیں کیونکہ ہماری گفتگو کی مجلسیں ان راستوں ہی میں جمتی ہیں۔آپ نے فرمایا: اچھا تو پھر جب تم ایسی مجلسیں جماؤ تو راستے کا حق ادا کیا کرو۔صحابہ نے پوچھا کہ وہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: آنکھ کی حفاظت، کسی کو تکلیف نہ دینا، سلام کا جواب دینا، نیک بات کا حکم دینا اور بری بات سے روکنا۔ (۱/۱۵)

۹۔محیصہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک غلام، جس کا نام ابوطیبہ تھا، سینگی لگا کر جسم سے فاسد خون نکالنے کا ماہر تھا اور اس کے ذریعے سے وہ کافی رقم کما لیتا تھا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر ایسی کمائی کو خبیث قرار دیتے ہوئے اس سے منع کیا تو محیصہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس میں کچھ گنجائش پیدا کرنے کی درخواست کی۔آپ نے انکار کیا، لیکن محیصہ بار بار اصرار کرتے رہے اور اپنی ضرورت کا ذکر کرتے رہے۔آخرکار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط پر ان کو اجازت دے دی کہ اس طریقے سے حاصل ہونے والی کمائی وہ خود استعمال نہیں کریں گے بلکہ اپنے غلاموں یا جانوروں کو کھلا دیں گے۔ (۲/۱۵)

مذکورہ واقعات میں صحابہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے آپ سے درخواست کی کہ ان کی سہولت کے پہلو سے حکم میں اس قدر ترمیم یا تخفیف کر دی جائے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس درخواست کو قبول فرما لیا۔

اس تمہید کے بعد اب ہم مختلف مثالوں کی روشنی میں فقہائے احناف کے منہج کے اہم پہلوؤں کو واضح کریں گے جو انھوں نے احادیث وآثار کی تعبیر وتشریح کے ضمن میں اختیار کیا ہے۔

---

(۱۴) بخاری، کتاب المظالم، باب ہل تکسر الدنان التی فیہا الخمر او تخرق الدقاق؟، رقم ۲۴۷۷

(۱/۱۵) بخاری، کتاب المظالم، باب افنیۃ الدور والجلوس فیہا، رقم ۲۴۶۵

(۲/۱۵) ترمذی، کتاب البیوع، رقم ۱۱۹۸۔مسند احمد، باقی مسند الانصار، رقم ۲۲۵۸۰

متکلم کی منشا ومراد کی تعین کے اصول

فہم کلام کے ضمن میں سب سے اہم پہلو یہ ہوتا ہے کہ متکلم کی مراد اور منشا کو صحیح طور پر متعین کیا جائے اور یہ جانا جائے کہ کسی مخصوص کلام میں، کہنے والا دراصل کہنا کیا چاہتا ہے۔ اس ضمن میں حدیث کے الفاظ اور اس کی ظاہری دلالتوں کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، تاہم جمہور فقہا اور بالخصوص فقہائے احناف اس ضمن میں کلام کے داخلی قرائن، حدیث کے موقع ورود اور سیاق وسباق کے علاوہ موضوع سے متعلق دیگر نصوص اور عقلی وقیاسی اصولوں کو بھی خاص اہمیت دیتے ہیں۔ امام ابن دقیق العید (م ۷۰۲ھ) اس پہلو کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

يظهر لك ضعف الظاهرية في مواضع كثيرة ويتبين ان الكلام يستدل على المراد منه بقرائنه وسياقه ودلالة الدليل الخارج على المراد منه وغير ذلك (١٦)

”ظاہریہ کے طریق استدلال کی کمزوری بہت سے مقامات پر تم پر ظاہر ہوگی اور یہ واضح ہوگا کہ کلام کی مراد متعین کرنے میں (ظاہری الفاظ کے علاوہ) کلام کے قرائن، سیاق وسباق، خارجی دلائل اور دوسری باتوں سے بھی مدد لی جاتی ہے۔“

ذیل میں فقہائے احناف کی آرا میں اس اصول کے انطباق کی چند مثالیں پیش کی جائیں گی۔

(١٦) ”احکام الاحکام“ ۲/۳۴۳

کلام کے داخلی قرائن کا لحاظ

ایک اچھے کلام کے اجزا کے مابین باہم گہرا ربط پایا جاتا ہے اور بعض اجزا تقابل، تمثیل یا اس طرح کے دوسرے اسالیب کے تحت دیگر اجزا کی توضیح وتعیین میں معاون ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے کلام کے کسی ایک جزو کا مفہوم متعین کرتے ہوئے اس کے باقی اجزا کی دلالت کو ملحوظ رکھنا ایک مسلمہ علمی اصول ہے، اگرچہ اس کے عملی انطباق میں اختلاف رائے کا پیدا ہو جانا بھی پوری طرح ممکن ہے۔

احناف کے ہاں اس اصول کے انطباق کی چند مثالیں دیکھیے:

۱۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا، لا یقتل مؤمن بکافر (۱۷) ”آگاہ رہو، کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔“

جمہور فقہا کے نزدیک اس حدیث کی بنیاد پر مسلمان کو کسی بھی کافر کے قصاص میں قتل کرنا جائز نہیں ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس روایت میں کافر سے مراد حربی کافر ہے کیونکہ پوری روایت یوں ہے:

الا، لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو عھد فی عھدہ ”آگاہ رہو، کسی کافر کے بدلے میں نہ کسی مسلمان کو قتل کیا جائے اور نہ معاہد کو جو اپنے عہد پر قائم ہو۔“

یہاں کافر اور معاہد کے تقابل سے واضح ہے کہ کافر کا لفظ عام نہیں بلکہ اس سے مراد حربی کافر ہے اور اس ارشاد کا مدعا یہ ہے کہ کوئی مسلمان یا معاہد اگر کسی حربی کافر کو قتل کر دے تو بدلے میں ان میں سے کسی کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ بصورت دیگر اگر کافر سے مراد مطلقاً ہر کافر لیا جائے تو مفہوم یہ بنے گا کہ کافر حربی ہو یا معاہد، اس کے بدلے میں کسی مسلمان یا معاہد کو قتل نہیں کیا جائے گا، حالانکہ معاہد کافر اگر دوسرے معاہد کافر کو قتل کر دے تو اسے قصاص میں قتل کرنے کی ممانعت پر شریعت

---

(۱۷) ابوداؤد، کتاب الدیات، باب ایقاد المسلم من الکافر؟، رقم ۴۵۳۰

میں کوئی دلیل موجود نہیں اور نہ فقہا میں سے کوئی اس کا قائل ہے۔[18]

۲۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر لوگ منیٰ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے اور مختلف مسائل پوچھتے تھے۔ ایک آدمی نے کہا کہ یا رسول اللہ! مجھے خیال نہیں رہا اور میں نے قربانی سے پہلے ہی سر منڈوالیا۔ آپ نے فرمایا: اب قربانی کرلو، کوئی حرج نہیں۔ ایک اور آدمی آیا اور کہا کہ یا رسول اللہ، مجھے خیال نہ رہا اور میں نے کنکر مارنے سے پہلے قربانی کر لی۔ آپ نے فرمایا: اب رمی کرلو، کوئی حرج نہیں۔ اس دن جس نے بھی آپ سے کہا کہ میں نے فلاں کام پہلے یا بعد میں کرلیا ہے، آپ نے اس سے یہی کہا:

اصنع ولا حرج[19]	''کرلو، کوئی تنگی نہیں۔''

شوافع کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے مناسک حج کی ترتیب بدل دی تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں آئے گا، لیکن احناف کے نزدیک یہاں حرج کی نفی کا مطلب کفارہ کی نفی نہیں بلکہ گناہ کی نفی ہے اور اس کی دلیل خود اس روایت کے تفصیلی الفاظ میں موجود ہے:

لا حرج، لا حرج، الا علی رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذی حرج وهلك[20]	''(کوئی تنگی نہیں)۔ تنگی تو بس اس شخص پر ہے جس نے زیادتی کرتے ہوئے کسی مسلمان کی آبرو پامال کی۔ دراصل وہی شخص ہے جو تنگی میں پڑا اور ہلاک ہوا۔''

اس سے معلوم ہوا کہ یہاں حرج کی نفی سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایسا کرنے والے پر کوئی کفارہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ اس کو کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ گویا کفارہ کی نفی یہاں متکلم کا مقصود نہیں۔ اس کے پیش نظر صرف یہ واضح کرنا ہے کہ لاعلمی میں مناسک حج کی ترتیب کو بدل دینے والا کسی گناہ کا مستحق نہیں۔ جہاں تک کفارہ کا تعلق ہے تو وہ ایک الگ فقہی حکم ہے اور گناہ کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا

---

(۱۸) جصاص، ''احکام القرآن''، ۱/۱۴۲

(۱۹) ابوداؤد، کتاب المناسک، باب فی من قدم شیئا قبل شئی فی حجہ، رقم ۲۰۱۴

(۲۰) نفس المصدر، رقم ۲۰۱۵

کہ ایسے شخص پر اپنے عمل کی تلافی کے لیے کفارہ بھی لازم نہ ہو۔ مزید یہ کہ اس گفتگو کے مخاطب بھی حجۃ الوداع کے موقع پر پورے عرب سے آئے ہوئے وہ لوگ تھے جو ابھی حج کے احکام سے پوری طرح واقف نہیں ہوئے تھے۔ انھیں ان کی ناواقفیت کی وجہ سے جو رعایت دی گئی، اس سے یہ اخذ کرنا درست نہیں کہ مناسک حج میں ترتیب کو ملحوظ رکھنا ہی سرے سے لازم نہیں اور آدمی جس ترتیب سے بھی چاہے، انھیں ادا کر سکتا ہے۔ (۲۱)

۳۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرئ ما نوی فمن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او الی امرأۃ ینکحھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ (۲۲)	''اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر آدمی کو بس وہی ملتا ہے جس کی وہ نیت کرے۔ سو اگر کسی نے کوئی دنیاوی مفاد حاصل کرنے کے لیے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لیے ہجرت کی ہے تو اسے وہی ملے گا جس کے لیے اس نے ہجرت کی ہے۔''

شوافع کے نزدیک وضو کی صحت کے لیے نیت ضروری ہے چنانچہ انہوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ اعمال کی صحت کا دارومدار نیت پر ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس کا تعلق اعمال کی فقہی صحت وعدم صحت سے نہیں بلکہ اخروی اجر وثواب یعنی اللہ کے ہاں اس کی قدر وقیمت سے ہے کیونکہ اس کی تشریح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی دنیاوی مفاد کے حصول یا کسی عورت کے ساتھ نکاح کی جو مثالیں بیان کی ہیں، وہ اسی پہلو کو واضح کرتی ہیں۔ (۲۳)

سیاق وسباق اور موقع ورود کی رعایت

کلام کے صحیح فہم میں موقع کلام اور اس کے سیاق وسباق کا لحاظ بنیادی اہمیت رکھتا ہے، اس

---

(۲۱) ''شرح معانی الآثار'' ۳۱۸/۲۔ ''المبسوط'' ۴۸/۴

(۲۲) بخاری، کتاب بدء الوحی، باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، رقم ۱

(۲۳) انور شاہ کشمیری، ''فیض الباری''، ۹/۱

لیے کہ بہت سی دلالتیں ایسی ہوتی ہیں جو کلام کے الفاظ سے نہیں بلکہ سیاق وسباق اور ماحول سے پیدا ہوتی ہیں اوران کونظرانداز کرنے سے متکلم کی اصل مرادفوت ہوجانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

ابن دقیق العیدؒ اس اصول کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

اما السياق والقرائن فانها الدالة على مراد المتكلم من كلامه وهي المرشدة الى بيان المجملات وتعيين المحتملات فاضبط هذه القاعدة فانها مفيدة في مواضع لا تحصى (۲۴)	’’سیاق اور قرائن، کسی کلام سے متکلم کی مراد متعین کرنے میں مددگار ہوتے ہیں اور انھی سے مجمل باتوں کی تفصیل اور محتمل امور کی تعیین میں راہ نمائی ملتی ہے۔ اس قاعدہ کو ذہن نشین کرلو کیونکہ یہ بے شمار مقامات میں کام آنے والا ہے۔‘‘

احناف نے درج ذیل احادیث کی تعبیر وتشریح اسی اصول کوملحوظ رکھتے ہوئے کی ہے:

ا۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نہایت خوشی کی حالت میں ان کے پاس آئے اور کہا: اے عائشہ، تمہیں پتا چلا کہ مجزز مدلجی (جو ایک قیافہ شناس تھا) میرے پاس آیا اور اسامہ بن زید اور زید بن حارثہ، دونوں اپنے اوپر ایک چادر لے کر لیٹے ہوئے تھے اوران کے صرف پاؤں ننگے تھے۔ مجزز نے ان کے پاؤں دیکھ کر کہا کہ یہ قدم ایک دوسرے سے ہیں (یعنی یہ دونوں باپ بیٹا ہیں)۔ (۲۵)

بعض فقہا کے نزدیک اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قیافہ شناس کی تصدیق پر بھی بچے کا نسب کسی آدمی سے ثابت کیا جا سکتا ہے، لیکن احناف کا کہنا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اسامہ کا نسب اس سے قبل زید سے ثابت نہیں تھا اور اب ثابت ہو گیا تھا، بلکہ یہ تھی کہ آپ کے علم میں جو نسب پہلے سے ثابت تھا، اس کی تصدیق قیافہ شناس نے بھی کر دی تھی جس سے عام لوگوں کے شکوک وشبہات دور کرنے میں مدد مل گئی تھی۔ چنانچہ اس حدیث کا

(۲۴) ’’احکام الاحکام‘‘ ۱۹/۲

(۲۵) بخاری، کتاب الفرائض، باب القائف، رقم ۶۷۷۱

مذکورہ فقہی مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (۲۶)

۲۔ متعدد روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں ایک یہودی جوڑے کو پیش کیا گیا جنھوں نے بدکاری کا ارتکاب کیا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ ان دونوں کو سنگسار کر دیا جائے۔ (۲۷)

جمہور فقہا اس روایت کی بنیاد پر رجم کی سزا کو اسلامی ریاست کے غیر مسلم باشندوں پر بھی قابل نفاذ قرار دیتے ہیں جو بدکاری کے مرتکب ہوئے ہوں۔ تاہم فقہائے احناف نے واقعے کی مخصوص نوعیت کے پیش نظر اس نتیجے سے اتفاق نہیں کیا۔ ان کا موقف یہ ہے کہ یہودی مرد وعورت کو رجم کرنے کا فیصلہ مخصوص صورت حال کے تناظر میں تورات کے حکم کے تحت کیا گیا تھا اور اس کا مقصد غیر مسلموں پر شریعت اسلامی کا حکم نافذ کرنا نہیں، بلکہ یہودیوں کی منافقت کو طشت از بام کرنا تھا۔ روایات کے مطابق یہود یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس نیت سے لے کر آئے تھے کہ تورات میں نازل کردہ خدا کے حکم سے انحراف کر سکیں۔ اس موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور یہود کے مابین باقاعدہ اس امر پر بحث بھی ہوئی کہ اس معاملے میں تورات کا حکم کیا ہے۔ یہود نے تورات میں رجم کا حکم چھپانے کی کوشش کی، لیکن جب تحقیق سے یہ حکم خود تورات میں ثابت ہو گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تصریح کے ساتھ اسے ان پر نافذ کرنے کا فیصلہ فرمایا کہ ''میں نے اس مردہ حکم کو زندہ کیا ہے جسے ان لوگوں نے مردہ کر رکھا تھا۔'' اس لیے اس مخصوص تناظر میں کیے گئے فیصلے سے یہ اخذ کرنا کہ غیر مسلموں پر رجم کی نافذ کرنا شریعت اسلامیہ کا عمومی اور مستقل حکم ہے، درست نہیں ہو سکتا۔ (۲۸)

---

(۲۶) ''اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب''، ۲/۵۸۶، ۵۸۷۔ ''مرقاۃ المفاتیح'' ۶/۴۷۳

(۲۷) مسلم، کتاب الحدود، باب رجم الیہود اہل الذمۃ فی الزنی، رقم ۱۶۹۹

(۲۸) ''شرح مختصر الطحاوی''، ۶/۱۵۶۔ ''فیض الباری''، ۵/۲۲۸، ۲۲۹

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی متعلقہ روایات کے استقصا کے بعد اس واقعے کی نوعیت سے متعلق یہی نتیجہ اخذ کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

کلام کے حقیقی رُخ کا تعین

فہم کلام کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ موقع اور قرائن سے اس کا رخ معلوم کیا جائے۔ ایک بات کے کئی پہلو اور ایک حکم کی کئی شکلیں ہو سکتی ہیں لیکن بات کرنے والا جب بات کرتا ہے تو ہر موقع پر اس کی تمام صورتوں کی وضاحت اور اس کے ہر پہلو کی تشریح نہیں کرتا۔ کہیں اس کے پیش نظر ایک حکم کی محض اصولی اور عمومی حیثیت بیان کرنا ہوتا ہے اور کہیں موقع کی مناسبت سے وہ اس کی جزئیات یا اس کے کچھ خاص پہلو بیان کر دیتا ہے۔ چنانچہ کلام کی واضح اور مقصود بالذات دلالت اسی ایک خاص پہلو پر ہوتی ہے جسے اصول فقہ کی اصطلاح میں 'ما سیق له الکلام' سے تعبیر کیا جاتا ہے، جبکہ باقی امور سے نفیاً یا اثباتاً کوئی تعرض نہیں کیا جاتا۔ ایسے موقع پر یہ کوئی معقول طریقہ نہیں ہے کہ جن پہلوؤں کی وضاحت متکلم کے پیش نظر ہی نہیں، ان کا حکم بھی اسی کلام سے معلوم کرنے کی کوشش کی جائے، حالانکہ متکلم نے ان کا بیان کسی دوسرے موقع پر کیا ہے۔

اس اصول کا اطلاق، احناف کے ہاں، مندرجہ ذیل مسائل میں ملتا ہے:

۱۔ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا صلوة الا بفاتحة الکتاب (۲۹) ''سورۂ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز درست نہیں۔''

شوافع وغیرہ نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ نماز میں ہر آدمی کے لیے، چاہے وہ

فھذہ الاحادیث دالة علی ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم حکم بموافقة حکم التوراة ...... لیقررھم علی ما بایدیھم مما تواطؤوا علی کتمانه وجحدہ وعدم العمل به تلك الدھور الطویلة (تفسیر القرآن العظیم ۳/۱۰۵)

''یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ تورات کے حکم کے مطابق کیا تا کہ یہود پر وہ حکم نافذ کر سکیں جو ان کے پاس موجود تھا، لیکن انھوں نے آپس کی ملی بھگت سے طویل زمانے سے اسے چھپانے، اس کا انکار کرنے اور اس پر عمل نہ کرنے کی روش اختیار کر رکھی تھی۔''

(۲۹) بخاری، کتاب الاذان، باب وجوب القراءة للامام والماموم فی الصلوات کلھا، رقم ۷۵۶

امام ہو یا مقتدی یا انفراداً نماز ادا کرنے والا، سورۂ فاتحہ پڑھنا لازمی ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ یہاں نماز کے حوالے سے سورۂ فاتحہ کی ایک اصولی اہمیت بیان کی گئی ہے۔ رہی یہ بات کہ مختلف صورتوں میں اس حکم کی ادائیگی کیسے ہوگی تو ان جزوی پہلوؤں سے اس حدیث میں کوئی تعرض نہیں کیا گیا، چنانچہ ان کا حکم ان دوسرے نصوص سے معلوم ہوگا جن میں ان خاص جزوی صورتوں کا حکم الگ سے بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ احناف دیگر نقلی وعقلی دلائل کی روشنی میں مقتدی کے لیے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کو درست نہیں سمجھتے اور یہ قرار دیتے ہیں کہ باجماعت نماز میں امام کی قراءت ہی مقتدیوں کے لیے کافی ہوتی ہے۔ (۳۰)

۲۔ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي (۳۱)

”زکوٰۃ نہ کسی مال دار کے لیے حلال ہے اور نہ کسی ایسے شخص کے لیے جو تندرست اور کمانے پر قادر ہو۔“

امام شافعی نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی آدمی تندرست اور کمانے کے قابل ہے تو باوجود فقیر اور محتاج ہونے کے اس کو زکوٰۃ دینا درست نہیں، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث میں زیر بحث مسئلہ یہ نہیں ہے کہ تندرست فقیر کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ ایسے فقیر کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ خود کمانے کی قدرت رکھتے ہوئے لوگوں سے زکوٰۃ مانگے۔ اسلام انسانی معاشرے کے افراد میں جو خودداری اور عملیت پیدا کرنا چاہتا ہے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ اگر آدمی انتہائی مجبور نہ ہو تو وہ دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلانے کے بجائے اپنے مسائل خود حل کرنے کی سعی کرے۔ تاہم اگر کوئی آدمی اس فقیر کے مطالبہ کے بغیر اسے زکوٰۃ دے دیتا ہے تو اس کے لیے اسے قبول کرنے میں شرعاً کوئی مانع نہیں۔ یہ دو مختلف صورتیں ہیں اور مذکورہ حدیث میں پہلی صورت زیر بحث ہے نہ کہ دوسری۔ (۳۲)

---

(۳۰) ”احکام القرآن“، ۴۲/۳۔ ”فیض الباری“ ۲۷۸/۲

(۳۱) نسائی، کتاب الزکاۃ، باب اذا لم یکن لہ دراہم وکان لہ عدلہا، رقم ۲۵۹۸

۳۔انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا رقد احدکم عن الصلاۃ او غفل عنها فليصلها اذا ذکرها (۳۳)	''اگر تم میں سے کوئی نماز کے وقت سویا رہے یا بھول جائے تو جب اسے یاد آئے، نماز ادا کرلے۔''

امام شافعیؒ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ فوت شدہ نماز جس وقت بھی یاد آ جائے، اسی وقت قضا کی جاسکتی ہے، چاہے وہ ممنوعہ اوقات میں سے کوئی وقت ہو، لیکن احناف نے یہاں بھی کلام کے اصل رخ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس استدلال کو قبول نہیں کیا۔ احناف کہتے ہیں کہ یہاں اوقات کا مسئلہ اصلاً زیر بحث نہیں۔ یہاں مقصودِ کلام یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی وقت پر نماز پڑھنا بھول گیا ہو تو وہ اس سے ساقط نہیں ہو جاتی بلکہ یاد آنے پر اسے ادا کرنا ہوگی۔ رہی یہ بات کہ فوت شدہ نماز کس وقت میں ادا کرنی چاہیے تو وہ ان روایات کا موضوع ہے جن میں جائز اور ناجائز اوقات کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ (۳۴) چنانچہ جیسے یہ درست نہیں کہ آدمی بے وضو ہونے کی حالت میں نماز ادا کرلے، کیونکہ دوسرے دلائل کی رو سے وضو نماز کے لیے شرط ہے، اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ آدمی مکروہ وقت میں نماز قضا کرے، کیونکہ دیگر روایات میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

۴۔جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یا بنی عبد مناف، لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار (۳۵)	''اے بنی عبد مناف، تم کسی شخص کو دن اور رات کے کسی بھی لمحے میں بیت اللہ کا طواف کرنے یا اس میں نماز پڑھنے سے مت روکو۔''

امام شافعی نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ احادیث میں جن تین اوقات (طلوع آفتاب،

---

(۳۲) ''شرح معانی الآثار''، ۱/۳۳۵۔ ''احکام القرآن''، ۳/۱۳۰، ۱۳۱

(۳۳) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاۃ، باب قضاء الصلاۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضائہا، رقم ۶۸۴

(۳۴) گنگوہی، ''الکوکب الدری''، ۱/۱۰۰

(۳۵) ترمذی، کتاب الحج، باب ما جاء فی الصلاۃ بعد العصر لمن یطوف، رقم ۸۶۸

نصف النہار اور غروب آفتاب) میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے، ان سے کعبہ مستثنیٰ ہے اور اس میں بشمول ان تین اوقات کے ہر وقت نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ لیکن فقہائے احناف نے اس استدلال کو تسلیم نہیں کیا، اس لیے کہ یہاں مکروہ اوقات یا ان میں کسی استثنا کا بیان سرے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا موضوع ہی نہیں ہے۔ آپ کے کلام کا رخ تو بنی عبد مناف کی طرف ہے جو اپنے گھروں کے دروازے بند کر لیتے تھے جس سے عبادت کے لیے آنے والوں کو دقت ہوتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم کسی بھی وقت عبادت کی غرض سے آنے والوں کو مت روکا کرو۔ باقی رہی یہ بات کہ عبادت کے لیے کچھ اوقات مکروہ ہیں یا نہیں تو ان کے بیان کا موقع یہ نہیں بلکہ وہ احادیث ہیں جن میں آپ نے اوقات کو موضوع بنایا ہے۔ [۳۶]

دیگر نقلی وعقلی دلائل کی رعایت

احناف کے اجتہادی اصولوں میں سے ایک اہم اصول یہ ہے کہ وہ حکم سے متعلق کسی ایک روایت کے الفاظ پر مدار رکھنے کے بجائے اس مسئلے سے متعلق دیگر شرعی دلائل کو بھی پیش نظر رکھتے اور تمام متعلقہ دلائل کے مجموعے کی روشنی میں شرعی حکم متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں، اگر ایک نص میں کسی حکم کا صرف ایک پہلو بیان ہوا ہو جبکہ دیگر نقلی یا قیاسی دلائل کچھ دوسرے پہلوؤں کو بھی ملحوظ رکھنے کا تقاضا کرتے ہوں تو احناف انھیں نظر انداز نہیں کرتے، بلکہ ان کی روشنی میں متعلقہ نص کی تشریح کرتے ہیں۔

اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ احرام کی حالت میں جس شخص کے پاس چادر نہ ہو، وہ شلوار پہن سکتا ہے اور جس کے پاس چپل نہ ہوں، وہ موزے پہن سکتا ہے۔ [۳۷]

---

(۳۶) "مرقاۃ المفاتیح"، ۱۳۶/۳۔ "اعلاء السنن" ۵۷/۲

(۳۷) بخاری، کتاب جزاء الصید، باب اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل، رقم ۱۸۴۳

احناف کہتے ہیں کہ شلوار یا چپل کا پہننا احرام کے ممنوعات میں شامل ہے، اس لیے اگر مجبوری کی حالت میں محرم کے لیے ان کا پہننا ناگزیر ہو تو اس کو رخصت دی گئی ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست نہیں کہ اس پر فدیہ لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ دیگر نصوص کی رو سے احرام کی حالت میں جو کام ممنوع قرار دیے گئے ہیں، اگر کسی عذر کے تحت انھیں کرنا پڑے تو اس پر فدیہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ (۳۸) چنانچہ قرآن مجید میں اس کی ایک صورت کا یوں ذکر کیا گیا ہے:

وَلَا تَحۡلِقُوا رُؤُوسَكُمۡ حَتَّى يَبۡلُغَ الۡهَدۡيُ مَحِلَّهُ، فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوۡ بِهِ أَذًى مِّن رَّأۡسِهِ فَفِدۡيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٍ [البقرۃ ۲:۱۹۶]

”تم اپنا سر نہ منڈواؤ جب تک کہ قربانی کا جانور اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔ ہاں، اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو اپنا سر منڈوا سکتا ہے لیکن اسے روزوں، صدقہ یا قربانی کی صورت میں فدیہ دینا ہوگا۔“

۲۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کی کہ میرا باپ میرا سارا مال لے لینا چاہتا ہے۔ آپ نے اس سے فرمایا:

انت ومالك لابيك (۳۹)

”تم اور تمہارا مال اپنے باپ ہی کے ہو۔“

امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ باپ اگر اپنی جائز اور شرعی ضروریات اپنے وسائل سے پوری نہ کر سکتا ہو تو اسے اپنی اولاد کے مال میں سے بقدر حاجت خرچ کرنے کا حق ہے۔ ایسی صورت میں اولاد کو اسی جذبے کے ساتھ اس کی ضروریات پوری کرنی چاہییں کہ وہ اور ان کا مال ان کے باپ ہی کے ہیں۔ تاہم اولاد کے مال میں باپ کا تصرف بے جا اور زائد از ضرورت نہیں بلکہ معروف کے مطابق ہونا چاہیے، یعنی باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اولاد کی ضروریات اور ذمہ داریوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے سارے مال پر استحقاق جتانے کی کوشش کرے۔ (۴۰)

---

(۳۸) ”اعلاء السنن“، ۱۰/۵۰

(۳۹) سنن ابن ماجہ، کتاب التجارات، باب ماللرجل من مال ولدہ، رقم ۲۲۹۱

(۴۰) ”المبسوط“ ۳۰/۱۳۹۔ ”عمدۃ القاری“ ۱۳/۱۴۳

حکم کی نوعیت اور فقہی درجے کی تعیین کے اصول

شریعت کے احکام کا وجوب واستحباب اور حرمت وکراہت کے لحاظ سے مختلف درجوں میں تقسیم ہونا ایک مسلمہ امر ہے۔ اس ضمن میں بہت سے احکام شرعیہ ایسے ہیں جن کا فقہی درجہ خود نصوص میں واضح کر دیا گیا ہے، جبکہ بہت سے احکام میں اس چیز کا تعین غور وفکر اور اجتہاد سے کرنا پڑتا ہے۔ اس دوسرے دائرے میں عام طور پر اہل علم کے مابین اختلاف بھی واقع ہو جاتا ہے۔

فقہائے احناف نے اس حوالے سے عموماً جن اصولوں کو ملحوظ رکھا ہے، وہ حسب ذیل ہیں:

عموم بلویٰ میں شہرت واستفاضہ کی شرط

احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شریعت کے کسی بھی ایسے حکم کو جس کے سب مسلمان مکلّف ہوں، وجوب پر محمول کرنے کے لیے عقلی طور پر یہ ضروری ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کا ابلاغ بھی اسی درجے میں، پورے اہتمام کے ساتھ کیا ہو اور آپ کے بعد امت نے اسے اسی طرح شہرت واستفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہو۔ اس اصول کی روشنی میں احناف کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی ایسا حکم جس کے ثبوت کا مدار محض اخبار آحاد پر ہو، اس کی حیثیت ساری امت پر لازم اور واجب حکم کی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حیثیت محض ایک اختیاری عمل کی ہوگی جسے لوگ اپنے ذوق اور ترجیح کے تحت اختیار بھی کر سکتے ہیں اور ترک بھی۔

جصاص نے اس ضمن میں بطور مثال درج ذیل اعمال کا حوالہ دیا ہے:

- وضو میں پورے سر یا سر کے کچھ حصے کا مسح کرنا
- اذان اور اقامت میں ترجیع کی صورت میں مخصوص کلمات کا اضافہ
- رکوع کے موقع پر رفع یدین کرنا
- نماز عیدین میں زائد تکبیروں کی تعداد
- جنازے کو قبرستان لے جاتے ہوئے میت کے آگے یا اس کے پیچھے چلنے کا اہتمام
- فجر کی نماز اندھیرے میں یا روشنی میں ادا کرنا
- حج میں جمرہ عقبہ پر رمی کرنے تک تلبیہ کہتے رہنا۔[۴۱]

امام قدوری نے نومسلم کے لیے ختنہ کروانے کے مسئلے میں بھی اسی اصول سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ نومسلموں پر اسے واجب قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۴۲]

دیگر نصوص کی روشنی میں درجہ حکم کی تعیین

کسی حکم کے شرعی درجے کی تعیین کا سب سے مضبوط اور قابل اعتماد طریقہ یہ ہے کہ خود نصوص

---

(۴۱) جصاص، "احکام القرآن"، ۲/ ۱۰۴۔ "الفصول فی الاصول" ۳/ ۱۱۶، ۱۲۳

(۴۲) "التجرید" ۱۲/ ۶۱۲۱

بعض دوسرے حنفی فقہا اور اصولیین نے درج ذیل اعمال کو بھی اسی اصول پر 'مستحب' شمار کیا ہے:

- نیند سے بیدار ہونے کے بعد برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے دھونا
- نماز میں فاتحہ سے پہلے بلند آواز سے بسم اللہ پڑھنا
- نماز میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا
- فاتحہ کی قراءت مکمل ہونے پر بلند آواز سے آمین کہنا
- تکبیرات تشریق کی مقدار

(دیکھیے: مسلم بن محمد بن ماجد الدوسری، "عموم البلویٰ: دراسة نظرية تطبيقية"، ص ۲۳۴-۲۳۶)

میں اس کی وضاحت یا مددگار قرائن مل جائیں۔ احناف نے اس اصول سے مدد لیتے ہوئے درج ذیل اعمال کا شرعی درجہ متعین کیا ہے:

ا۔ سنت میں نماز کو ختم کرنے کا طریقہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ آدمی دائیں اور بائیں منہ پھیر کر السلام علیکم ورحمة الله کے کلمات کہے۔ تاہم بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی جب تشہد پڑھ لے تو اس کے بعد نماز مکمل ہو جاتی ہے۔ (۴۳) اس لیے احناف السلام علیکم کے کلمات کو نماز سے نکلنے کا واجب اور لازم طریقہ نہیں سمجھتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی اپنے قصد سے کسی بھی طریقے سے نماز کو ختم کر دے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ (۴۴)

۲۔ احادیث میں رکوع اور سجدے میں اطمینان کی تاکید وارد ہوئی ہے، لیکن حدیث میں ہی اس کا قرینہ موجود ہے کہ یہ حکم فرض کے درجے میں نہیں ہے، (۴۵) اس لیے احناف کا موقف یہ ہے کہ اگر کسی نے اطمینان کے بغیر رکوع اور سجدہ کیا تو اس کی نماز ناقص تو ہوگی، لیکن بالکلیہ کالعدم تصور نہیں کی جائے گی اور اس کا فریضہ بہرحال اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔ (۴۶)

۳۔ احادیث میں نماز کے قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے کی تلقین کی گئی ہے۔ (۱/۴۷) تاہم احناف اسے نماز کے واجبات میں شمار نہیں کرتے، اس لیے کہ مختلف مواقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو نماز کا طریقہ سکھاتے ہوئے درود پڑھنے کا ذکر نہیں فرمایا۔ چنانچہ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ اہل علم تشہد کو درود کی جگہ کافی سمجھتے تھے۔ اگر یہ واجب ہوتا تو

(۴۳) بیہقی، السنن الکبریٰ، ابواب صفۃ الصلوٰۃ، باب تحلیل الصلوٰۃ بالتسلیم، رقم ۲۹۶۷

(۴۴) "شرح معانی الآثار" ۳۵۹/۱۔ "بدائع الصنائع" ۱۹۴/۱

(۴۵) ابوداود، کتاب الصلوٰۃ، باب صلاۃ من لا یقیم صلبہ فی الرکوع والسجود، رقم ۸۵۶۔ ترمذی، ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ، رقم ۳۰۱

(۴۶) "اللباب فی الجمع بین السنة و الکتاب" ۲۴۰/۱۔ "بدائع الصنائع" ۱۶۲/۱

(۱/۴۷) الحاکم، "المستدرک علی الصحیحین"، کتاب الامامۃ وصلاۃ الجماعۃ، رقم ۱۰۱۶۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، ابواب صفۃ الصلاۃ، باب الصلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التشہد، رقم ۲۸۴۹

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کو نماز کی تعلیم دیتے ہوئے بھی اس کا ذکر کرتے اور جب آپ نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو تشہد کی تعلیم دی تو اس موقع پر بھی درود کا ذکر فرماتے۔ (۲/۴۷)

۴۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو تحفہ دے دے تو اس کے لیے اسے واپس لینا جائز نہیں، البتہ باپ اپنے بیٹے کو دیا ہوا تحفہ واپس لے سکتا ہے۔ (۱/۴۸)

احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دیا ہوا تحفہ واپس لینا اخلاقی طور پر ایک بہت ناپسندیدہ طرز عمل ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ حدیث میں ہی اس کی قباحت کو یوں بیان فرمایا ہے کہ تحفہ دے کر اسے واپس لینے والے کی مثال اس کتے کی ہے جو قے کر کے اسے چاٹ لیتا ہے، تاہم فقہی اور قانونی طور پر ایسا کرنا حرام نہیں اور اگر کوئی شخص اپنا دیا ہوا تحفہ واپس لینا چاہے تو لے سکتا ہے، الا یہ کہ تحفہ لینے والا اس چیز کو اس طرح استعمال کر چکا ہو کہ اس کی واپسی ممکن نہ ہو۔ یہی رائے بعض صحابہ سے بھی منقول ہے۔ (۲/۴۸)

قرآن میں مذکور اور اس سے زائد حکم میں فرق

احناف کا اصول یہ ہے کہ اگر کسی حکم کو قرآن مجید نے بنیادی طور پر موضوع بنایا ہو تو اس کا جتنا حصہ قرآن میں بیان کیا گیا ہے، وہ اصل اور بنیادی حکم ہوگا، جبکہ اس سے زائد کچھ چیزیں اگر احادیث میں بیان کی جائیں تو وہ اہمیت کے اعتبار سے ثانوی درجے کی ہوں گی، کیونکہ اگر انھیں بھی لازم اور واجب مانا جائے تو اس سے قرآن کے حکم کا، جسے اس نے باقاعدہ موضوع بنا کر بیان کیا ہے، ناقص اور نامکمل ہونا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں وضو کا طریقہ بیان کرتے ہوئے چہرے، بازوؤں اور پاؤں کو

(۲/۴۷) "اللباب فی الجمع بین السنۃ والکتاب"، ۲۴۷/۱

(۱/۴۸) ترمذی، ابواب الولاء والھبۃ، باب ماجاء فی کراھیۃ الرجوع فی الھبۃ، رقم ۲۱۳۲

(۲/۴۸) "اللباب فی الجمع بین السنۃ والکتاب"، ۵۴۳/۲، ۵۴۴

دھونے اور سر پر مسح کرنے کا ذکر کیا گیا ہے۔ [(۴۹)] تاہم احادیث میں اس ضمن میں بہت سی مزید تفصیلات بھی ملتی ہیں، مثلاً وضو کی ابتدا میں بسم اللہ پڑھنا، منہ دھوتے ہوئے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا، اعضا کو تین مرتبہ دھونا، ڈاڑھی کا خلال اور کانوں کا مسح وغیرہ۔ [(۵۰)] احناف ان میں سے کسی چیز کو وضو کی صحت کے لیے شرط اور لازم نہیں سمجھتے، بلکہ انھیں مستحب کے درجے میں قبول کرتے ہیں، کیونکہ اگر یہ بھی وضو کے لازمی اعمال ہوتے تو قرآن میں اعضا کے دھونے اور مسح کرنے کے ساتھ ان کا بھی اہتمام کے ساتھ ذکر کیا جاتا۔ [(۵۱)]

اسی اصول پر احناف نے علاقہ بدر کرنے کو کنوارے زانی کی سزا کا لازمی حصہ تسلیم نہیں کیا، حالانکہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنوارے زانی کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی بیان فرمائی۔ [(۵۲)] احناف کی رائے میں زانی کے لیے جلاوطنی کی سزا محض ایک تعزیری سزا ہے جس کے نفاذ یا عدم نفاذ کا مدار قاضی کی صواب دید پر ہے۔

اس حوالے سے احناف کا اصولی استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید زانی کے لیے صرف سو کوڑوں کی سزا بیان کرنے کے حوالے سے بالکل واضح اور قطعی ہے اور اس سزا پر کوئی اضافہ کسی قطعی دلیل کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی رائے میں قرآن نے جس سزا کے بیان پر اکتفا کی ہے، وہی اصل سزا ہے اور اس پر کوئی اضافہ کرنا قرآن کے نسخ کو مستلزم ہے جو خبر واحد سے نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ وہ زانی کو جلا وطن کرنے کو ایک صواب دیدی سزا کے طور پر قبول کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر قاضی کسی مجرم

---

(۴۹) سورۃ المائدہ ۵:۶

(۵۰) بخاری، کتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثاً، رقم ۱۵۷۔ ترمذی، ابواب الطہارۃ، باب فی التسمیۃ عند الوضوء، رقم ۲۵۔ باب المضمضۃ والاستنشاق من کف واحد، رقم ۲۸۔ باب فی تخلیل اللحیۃ، رقم ۲۹۔ ابن ماجہ، ابواب الطہارۃ وسننہا، باب ماجاء فی مسح الاذنین، رقم ۴۳۹

(۵۱) ”کنز الوصول الی معرفۃ الاصول“، ص ۱۴۔ ”اصول السرخسی“ ۱/۱۴۳

(۵۲) مسلم، کتاب الحدود، باب حد الزنا، رقم ۱۶۹۰

کی آوارہ منشی کو دیکھتے ہوئے اس کے اس علاقے میں رہنے کو خطرے کا باعث سمجھے یا مزید تنبیہ یا اصلاح کی غرض سے اسے گھر در سے دور اور اعزہ واقربا کی حمایت سے محروم کرنے کو بھی قرین مصلحت دیکھے تو وہ سو کوڑے لگانے کے بعد اسے تعزیراً جلاوطن بھی کر سکتا ہے۔ (۵۳)

اصول کلیہ اور عقل وقیاس کی رعایت

کسی حکم کی نوعیت اور طلب ولزوم کے مختلف درجات میں سے اس کا درجہ متعین کرنے کے ضمن میں فقہائے احناف شریعت کے اصول کلیہ، قواعد عامہ اور عقلی وقیاسی قرائن سے بھی پوری پوری راہ نمائی لیتے ہیں۔ اس حوالے سے چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا شرب الكلب فی اناء احدكم فليغسله سبعا (۵۴)	”اگر کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ مار جائے تو وہ اسے سات مرتبہ دھوئے۔“

شوافع کے نزدیک سات مرتبہ دھونا برتن کی طہارت کے لیے شرط ہے جس کے بغیر وہ پاک نہیں ہوگا، لیکن احناف کہتے ہیں کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم محض مستحب ہے، جبکہ طہارت تین مرتبہ دھونے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا لعاب اس کے پیشاب یا پاخانے سے زیادہ نجس نہیں۔ چونکہ کتے کا پیشاب یا پاخانہ لگ جانے سے طہارت کے لیے برتن یا کپڑے کو تین مرتبہ دھونا بالاتفاق کافی ہے، اس لیے کتے کے لعاب کا حکم بھی یہی ہوگا۔ (۵۵)

---

(۵۳) جصاص، ”احکام القرآن“ ۲۵۵/۳، ۲۵۶۔ ”شرح معانی الآثار“ ۲۶/۳

یہاں یہ ملحوظ رہے کہ احناف، احادیث کے ذریعے سے قرآن کے حکم میں اضافے کے امکان کو کلیتاً رد نہیں کرتے۔ ان کا مذکورہ نقطہ نظر اخبار آحاد کے حوالے سے ہے۔ اگر ایسا کوئی اضافہ احناف کے معیار کے مطابق اخبار مشہورہ کے ذریعے سے ثابت ہو تو وہ اسے قبول کر لیتے ہیں، البتہ وہ دیگر فقہا کے برعکس اسے ’بیان‘ یعنی قرآن کے حکم کی توضیح وتفصیل کے بجائے حکم میں نسخ قرار دیتے ہیں۔ (دیکھیے: جصاص، ”احکام القرآن“ ۳۵/۱)

(۵۴) بخاری، کتاب الوضوء، باب اذا شرب الكلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعا، رقم ۱۷۲

(۵۵) ”شرح معانی الآثار“، ۲۴/۱۔ ”اعلاء السنن“، ۱۹۶/۱

۲۔سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یستنجی احدکم بدون ثلاثۃ احجار[۵۶] ''تم میں سے کوئی شخص استنجا میں تین سے کم پتھر استعمال نہ کرے۔''

شوافع کے نزدیک استنجا میں تین پتھروں کا استعمال ضروری ہے، چاہے صفائی ایک ہی پتھر سے حاصل ہو جائے، لیکن احناف کے نزدیک یہ عدد محض مستحب ہے، اس لیے کہ استنجا میں پتھر استعمال کرنے سے اصل مقصد نجاست کی صفائی ہے اور یہ مختلف حالتوں میں پتھروں کی مختلف تعداد سے حاصل ہو سکتی ہے، اس لیے اگر صفائی ایک یا دو پتھروں سے حاصل ہو جائے تو وہ بھی کافی ہوں گے، لیکن اگر صفائی تین پتھروں سے بھی حاصل نہ ہو تو اس سے زیادہ پتھر استعمال کرنا ضروری ہوگا۔[۵۷]

۳۔نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ میرے والد نے مجھے کچھ تحفہ دیا تو میری والدہ عمرہ بنت رواحہ نے کہا کہ میں اس وقت تک راضی نہیں ہوں گی جب تک آپ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ نہ بنا لیں۔ چنانچہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے تو آپ نے پوچھا کہ کیا تم نے اپنی ساری اولاد کو اتنا ہی عطیہ دیا ہے؟ انھوں نے کہا کہ نہیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے مابین عدل کرو۔ میں ناانصافی پر گواہ نہیں بن سکتا۔[۵۸]

محدثین کا ایک گروہ اس حکم کو قانونی ممانعت پر محمول کرتا اور ایسے فیصلے کو باطل اور کالعدم قرار دیتا ہے، تاہم فقہائے احناف کی رائے میں اس کی نوعیت ایک مبنی بر حکمت اخلاقی ہدایت کی ہے نہ کہ قانونی ممانعت کی، اور اگر کوئی شخص ایسا کرے تو نامناسب ہونے کے باوجود قانونی طور پر اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔[۵۹] خود روایت کے داخلی قرائن سے واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۵۶) مسلم، کتاب الطہارۃ، باب الاستطابۃ، رقم ۲۶۲

(۵۷) ''شرح معانی الآثار'' ۱/۱۵۹۔ ''شرح مختصر الطحاوی'' ۱/۳۴۹

(۵۸) بخاری، کتاب الہبۃ وفضلہا، باب الاشہاد فی الہبۃ، رقم ۲۵۸۷۔ مسلم، کتاب الہبات، باب کراہۃ تفضیل بعض الاولاد فی الہبۃ، رقم ۳۱۵۷

(۵۹) ''شرح معانی الآثار'' ۴/۸۴

نے بھی نعمان بن بشیر کے اس فیصلے کو قانوناً کالعدم قرار نہیں دیا، بلکہ انھیں اس میں پائی جانے والی اخلاقی قباحت کی طرف متوجہ کرتے ہوئے فرمایا کہ تم کسی اور کو اس پر گواہ بنالو۔

۴۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو (چھت کے شہتیر) اپنی دیوار پر رکھنے سے نہ روکے۔''(۶۰)

اس ضمن میں امام ابو حنیفہؒ اور جمہور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ اس حکم کا تعلق قانونی حقوق سے نہیں، بلکہ اعلیٰ اخلاقی رویے سے ہے۔ جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے تو پڑوسی کی دیوار پر اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر چھت کے شہتیر رکھنا درست نہیں، کیونکہ شریعت کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ کسی شخص کی مملوکہ چیز میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے الفاظ میں اخلاقی لحاظ سے تو آدمی کا یہ فرض بنتا ہے کہ اگر اس کی دیوار کو کوئی نقصان نہ لاحق ہوتا ہو تو وہ اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار پر چھت کے شہتیر رکھنے کی اجازت دے، لیکن دوسرے شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دیوار کے مالک کی رضامندی کے بغیر اپنے شہتیر اس کی دیوار پر رکھ دے۔(۶۱)

---

(۶۰) بخاری، کتاب فی المظالم والغصب، باب: لایمنع جار جارہ ان یغرز خشبہ فی جدارہ، رقم ۲۴۶۳

(۶۱) ''مرقاۃ المفاتیح''، ۱۶۲/۶

حکم کے دائرۂ اطلاق کی تحدید وتعیین

احادیث احکام پر غور کرتے اور ان کی روشنی میں فقہ واجتہاد کا نازک عمل انجام دیتے ہوئے ایک بے حد اہم سوال یہ ہوتا ہے کہ حکم کے اس دائرۂ اطلاق کا ٹھیک ٹھیک تعین کیا جائے جس میں اس حکم پر عمل شارع کا منشا ہے۔ اس ضمن میں فقہا کو ایک طرف حدیث کے ظاہری الفاظ اور ان کی دلالتوں کو مدنظر رکھنا ہوتا ہے اور دوسری طرف ان علمی وعقلی قرائن کو بھی پورا وزن دینا ہوتا ہے جو متعلقہ نص سے ہٹ کر دیگر خارجی دلائل پر غور کرنے سے ان کے سامنے آتے ہیں اور جنھیں ان کی اہمیت کے باعث حکم کا محل اور اس کا دائرۂ اطلاق متعین کرتے ہوئے نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

آئندہ سطور میں ہم فہم حدیث کے اس پہلو سے متعلق فقہائے احناف کے زاویہ نظر کی توضیح کریں گے۔

دائرۂ اطلاق کی تحدید میں عقل وقیاس سے استفادہ

فقہائے احناف کے بہت سے اجتہادات سے یہ اصول واضح ہوتا ہے کہ وہ حدیث میں بیان ہونے والے احکام کا دائرۂ اطلاق، یعنی وہ صورتیں جن میں اس حکم پر عمل کیا جائے گا، متعین کرتے ہوئے شریعت کے عمومی اصولوں اور عقلی وقیاسی قرائن کو خاص اہمیت دیتے ہیں اور محض حدیث کے الفاظ کے ظاہری عموم کو اس بات کی کافی دلیل نہیں سمجھتے کہ اس حکم پر ہر ہر صورت میں عمل، شارع کا

منشا ہے۔ ان کا زاویہ نظر یہ ہے کہ شارع بہت سی صورتوں میں حکم کو الفاظِ عموم میں بیان کر دیتا ہے، دراں حالیکہ اس کے پیش نظر اس کی کچھ مخصوص صورتیں ہوتی ہیں جن کی طرف حکم کی علت، دیگر شرعی دلائل اور مختلف قیاسی وعقلی قرائن راہ نمائی کر رہے ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں ظاہری الفاظ کے ساتھ ساتھ ان تمام متعلقہ قرائن کو پورا وزن دیتے ہوئے ہی حکم کا دائرۂ اطلاق متعین کرنا چاہیے۔

فقہائے احناف کے اجتہادات میں اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا نکاح الا بولی (۶۲) ''سرپرست کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔''

اسی طرح ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس عورت کے نکاح کو باطل قرار دیا جس نے اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا ہو۔ (۶۳)

فقہائے احناف ان روایات کو اس صورت سے متعلق قرار دیتے ہیں جب عورت نے غیر کفو میں یعنی اپنی برادری یا اپنے ہم پلہ لوگوں کو چھوڑ کر خاندانی لحاظ سے کم تر لوگوں میں نکاح کر لیا ہو۔ اس صورت میں چونکہ خاندان کی عزت ووقار کا سوال ہوتا ہے اور بڑے خاندانوں کے یہاں اپنی خواتین کا نکاح معاشرتی لحاظ سے کم تر خاندانوں میں کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے، اس لیے ولی کی اجازت اور منظوری کے بغیر یہ نکاح درست نہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ ایک روایت کے مطابق غیر کفو میں نکاح کو ولی کی اجازت پر موقوف جبکہ دوسری روایت کے مطابق ایسے نکاح کو باطل قرار دیتے ہیں۔ (۶۴)

تاہم اگر یہ معاملہ نہ ہو اور عاقل وبالغ عورت نے خاندانی اعتبار سے ہم پلہ لوگوں میں نکاح کیا ہو جس پر اس کے سرپرست کے اعتراض کا کوئی معقول جواز نہ ہو تو ایسی صورت میں فقہائے احناف کے نزدیک محض اس بنیاد پر اس کے نکاح کو باطل قرار نہیں دیا جا سکتا کہ اس کا سرپرست

(۶۲) ترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء لا نکاح الا بولی، رقم ۱۱۰۱۔ ابوداود، کتاب النکاح، باب فی الولی، رقم ۲۰۸۵

(۶۳) ترمذی، کتاب النکاح، باب ما جاء لا نکاح الا بولی، رقم ۱۱۰۲۔ ابوداود، کتاب النکاح، باب فی الولی، رقم ۲۰۸۳

(۶۴) ''الحجة علیٰ اهل المدینة''، ۵۱۲/۳۔ ''شرح معانی الآثار''، ۳۷۰/۲

اس نکاح پر رضامند نہیں تھا۔ احناف کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کی آیات اور عقل وقیاس کی رو سے نکاح کرنا اصلاً عورت کا حق ہے اور وہ بالغ ہونے کے بعد جیسے اپنے مال میں خود تصرف کرنے کا حق رکھتی ہے، اسی طرح اپنی ذات کے بارے میں بھی فیصلہ کرنے کا پورا اختیار رکھتی ہے، البتہ اسے فیصلے میں اپنے اولیا اور خاندان کے جذبات واحساسات کی بھی پاس داری کرنی چاہیے۔ چنانچہ اگر وہ کسی ایسے شخص کے ساتھ نکاح کر لے جس کے ساتھ تعلق داری میں اس کے اہل خاندان عار محسوس کریں تو یقیناً یہ نکاح اس کے سرپرست کی رضامندی پر موقوف ہوگا اور اگر وہ اس پر اعتراض کرے تو نکاح فسخ قرار پائے گا، لیکن مطلقاً اور ہر حالت میں عورت کے حق نکاح کو سرپرست کی رضامندی پر منحصر اور موقوف قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۲۔ متعدد احادیث میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی خرید وفروخت سے منع فرمایا۔(۶۵)

اس ضمن میں حنفی فقہا کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی خرید وفروخت کے جواز یا عدم جواز کا تعلق اس بات سے ہے کہ آیا اس چیز سے کوئی جائز اور مشروع منفعت حاصل کی جا سکتی ہے یا نہیں۔ اگر کسی چیز کے ساتھ کوئی جائز منفعت متعلق نہ ہو تو اس کی خرید وفروخت بھی درست نہیں، جبکہ اس کے برعکس صورت میں خرید وفروخت بالکل مشروع ہوگی۔ چونکہ کتے سے بہت سی جائز اور مشروع اغراض کے لیے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی شکار کرنے یا کھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کے لیے کتے کو پالنے کی اجازت دی ہے، اس لیے اس کی خرید وفروخت بھی درست ہونی چاہیے۔

اس اصولی استدلال کے تحت احناف کتے کی بیع سے ممانعت کو مطلق قرار دینے کے بجائے ایسے کتے کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں جس سے کسی قسم کا انتفاع ممکن نہ ہو۔ مثال کے طور پر اگر کتا سدھایا ہوا نہ ہو اور نہ سدھائے جانے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کی خرید وفروخت درست نہیں ہوگی، لیکن سدھائے ہوئے یا سدھائے جانے کی صلاحیت رکھنے والے کتے کی خرید وفروخت

---

(۶۵) بخاری، کتاب البیوع، باب ثمن الکلب، رقم ۲۲۳۷۔ مسلم، کتاب المساقاۃ، باب تحریم ثمن الکلب، رقم ۱۵۶۷

جائز ہوگی۔ (۶۶)

۳۔روایات میں نقل ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اپنے مورث کو قتل کر دے، اسے اس کی وراثت میں سے حصہ نہیں دیا جائے گا۔ (۶۷)

امام شافعیؒ نے اس روایت کو اپنے ظاہری مفہوم میں لیتے ہوئے ہر صورت میں قاتل کو وراثت سے محروم ٹھہرایا ہے۔مثال کے طور پر اگر مورث پر قصاص یا حد کے طور پر قتل لازم ہو اور وارث اس کو قتل کر دے تو بھی وہ محروم ہوگا۔اسی طرح اگر مورث باغی ہو جائے اور وارث اس کے خلاف لڑتے ہوئے اسے قتل کر دے تو بھی وارث محروم ہوگا، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ حدیث میں مذکور قتل سے مراد قتل ناحق ہے اور اسے وراثت سے محروم کرنے کا حکم سزا کے طور پر دیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر مورث کسی شرعی اصول کے تحت قتل کی سزا کا مستحق ہو اور وارث اسے قتل کر دے، جیسا کہ مذکورہ صورتوں میں ہے، تو اسے سزا دینے کا کوئی جواز نہیں، اس لیے ان صورتوں میں قاتل وراثت سے محروم نہیں ہوگا۔ (۶۸)

۴۔اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد روایت کیا ہے کہ:

لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم (۶۹)	”نہ مسلمان، کافر کا وارث بن سکتا ہے اور نہ کافر، مسلمان کا۔“

فقہائے احناف اس حکم کا اطلاق مرتد پر نہیں کرتے اور یہ قرار دیتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان مرتد ہو جائے اور اسی حالت میں مر جائے تو اس کی وراثت اس کے مسلمان حصہ داروں میں تقسیم کی جائے گی۔احناف کا استدلال یہ ہے کہ مذکورہ ارشاد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر دراصل ایسے اہل کفر کا حکم بیان کرنا ہے جنھیں اپنے کفر پر قائم رہنے کا حق ہو۔مرتد بھی اگرچہ کفار کے زمرے

---

(۶۶) ”الحجۃ علیٰ اھل المدینۃ“، ۲/۶۵۷-۷۷۲۔”المبسوط“، ۱۱/۲۳۵۔”فتح القدیر“، ۷/۱۱۸

(۶۷) ترمذی، ابواب الفرائض، باب ماجاء فی ابطال میراث القاتل، ۲۱۰۹

(۶۸) ”مرقاۃ المفاتیح“، ۶/۲۳۳

(۶۹) بخاری، کتاب الفرائض، باب: لا یرث المسلم الکافر، رقم ۶۷۶۴

میں شمار ہوتا ہے، لیکن اس کی نوعیت دوسرے اہل کفر سے مختلف ہے اور اسی وجہ سے بہت سے شرعی وفقہی احکام میں بھی مرتد اور دوسرے اہل کفر میں امتیاز کیا گیا ہے۔ مثلاً مرتد اگر اسلامی ریاست میں ہو تو اسے اپنے ارتداد پر قائم رہنے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ اسی طرح اس کے ذبح کیے ہوئے جانور کا گوشت کھانا جائز نہیں اور اگر مرتد عورت ہو تو اس کے ساتھ نکاح کرنا کسی مسلمان کے لیے روا نہیں۔ اس تناظر میں مرتد 'لا یرث المسلم من الکافر' کے ارشاد نبوی کے دائرۂ اطلاق میں بھی شامل نہیں اور اس صورت کا حکم قیاس واجتہاد سے متعین کیا جائے گا۔ (۷۰)

۵۔ کتب حدیث میں متعدد روایات میں نقل ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا۔ (۷۱)

احناف کا زاویہ نظر یہ ہے کہ مال سے متعلق شریعت کا اصل منشا یہ ہے کہ زکوٰۃ ہر مال پر عائد ہونی چاہیے، چاہے وہ نقدی کی صورت میں ہو یا قیمتی دھاتوں اور معدنیات کی صورت میں یا انسان کی تیار کردہ مصنوعات کی صورت میں یا زمین کی پیداوار اور مواشی کی صورت میں۔ چونکہ زکوٰۃ ایک طرف مال دار شخص کے نفس اور مال، دونوں کا تزکیہ وتطہیر کرتی ہے اور دوسری طرف شریعت نے اسے معاشرے کے نادار اور محتاج افراد کی ضروریات کے بندوبست کا ذریعہ قرار دیا ہے، اس لیے مال کی کوئی بھی شکل اصولی طور پر زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

اس تناظر میں احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر نر اور مادہ گھوڑے نسل کشی کی غرض سے رکھے گئے ہوں اور خود چل پھر کر چرنے والے ہوں تو ایسے گھوڑوں کی زکوٰۃ ادا کرنا بھی لازم ہے۔ احناف کا کہنا ہے کہ عہد نبوی میں لوگوں کے پاس عموماً اپنی ذاتی سواری کے لیے ہی گھوڑے ہوتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی واقعاتی تناظر میں گھوڑوں کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا تھا، لیکن اصولی طور پر مال کی ہر شکل قابل زکوٰۃ ہے جس سے گھوڑے بھی مستثنیٰ نہیں۔ (۷۲)

---

(۷۰) ”شرح معانی الآثار“، ۱۷۹/۳۔ ”شرح مختصر الطحاوی“، ۱۱۵/۶۔

(۷۱) بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب: لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ، رقم ۱۴۶۳۔ مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب: لا زکاۃ علی المسلم فی عبدہ وفرسہ، رقم ۹۸۲

احکام کی علت وحکمت کی رعایت

فقہا کے نزدیک یہ ایک متفقہ اصول ہے کہ جن احکام کا مدار علت پر ہوتا ہے، ان میں حکم کی ظاہری شکل کی نہیں بلکہ علت کی پیروی مطلوب ہوتی ہے اور علت کے بدل جانے سے حکم بھی بدل جاتا ہے۔ ایسے مواقع پر بعض صورتوں میں بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ حدیث کی مخالفت ہو رہی ہے، لیکن غور کیا جائے تو یہ مخالفت خود متکلم کا منشا اور اس کے کلام کا مخفی تقاضا ہوتی ہے۔

ابن دقیق العید نے فقہا کے اس اصول کو یوں واضح کیا ہے:

والمعنی اذا کان معلوما کالنص قطعا او ظنا مقاربا للقطع فاتباعه وتعلیق الحکم به اولی من اتباع مجرد اللفظ (۷۳)

''حکم کی علت اگر اس کے الفاظ کی طرح قطعیت کے ساتھ یا قطعیت کے قریب ظن غالب سے معلوم ہو تو اس کی پیروی کرنا اور حکم کو اس کے ساتھ وابستہ کرنا محض الفاظ پر حکم کا مدار رکھنے سے بہتر ہے۔''

احناف نے اس اصول کا اطلاق متعدد احادیث پر کیا ہے جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱۔ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یبیع حاضر لباد (۷۴)

''کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کروائے۔''

فقہائے احناف نے اس روایت پر اس کی ظاہری شکل میں عمل کرنے کے بجائے حکم کا مدار علت پر رکھا ہے اور کہا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اگر دیہاتی کسی دلال کے واسطے سے اپنا مال فروخت کرے گا تو ظاہر ہے، وہ اصل قیمت میں اپنا کمیشن شامل کرلے گا جس سے بازار میں اس چیز کی قیمت بڑھ جائے گی۔ اس لیے اگر صورت یہ ہو کہ کوئی شہری اپنے فائدے کے لیے نہیں بلکہ

---

(۷۲) الشیبانی، ''الموطا'' ۲/۱۵۱، ۱۵۳۔ ''کتاب الآثار''، رقم ۳۰۷۔ ''کتاب الاصل''، ۲/۵۷

(۷۳) ''احکام الاحکام'' ۱/۳۳۲

(۷۴) بخاری، کتاب البیوع، باب: لا یبیع حاضر لباد بالسمسرۃ، رقم ۲۱۶۰

اس لیے کسی دیہاتی کا مال بازار میں فروخت کرواتا ہے کہ اس کو بازار کے نرخ کے مطابق اپنے مال کی صحیح قیمت مل جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ ممانعت کی وجہ ختم ہوگئی ہے۔[۷۵]

۲۔عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قافلہ جب باہر سے مال لے کر آئے تو اس کے بازار میں پہنچنے سے پہلے شہر سے باہر ہی اس سے سامان مت خریدو۔[۷۶]

احناف کا مسلک یہ ہے کہ یہ حکم ''اضرار'' کی علت پر مبنی ہے جو اس صورت میں دو پہلوؤں سے پائی جاسکتی ہے: ایک یہ کہ شہر سے باہر قافلے والوں سے مال خریدنے والا ان کو بازار کی صحیح قیمت سے آگاہ نہ کرے اور کم قیمت پر ان سے مال خرید لے۔ دوسرے یہ کہ ان سے مال خریدنے کے بعد بازار میں آ کر اپنی مرضی کے نرخ پر اسے فروخت کرے۔ گویا ایک پہلو سے قافلے والوں کا نقصان ہے اور دوسرے پہلو سے شہر والوں کا۔ لیکن اگر کسی جگہ اضرار کے ان دونوں پہلوؤں میں سے کوئی پہلو موجود نہ ہو تو احناف کے نزدیک قافلے والوں سے شہر سے باہر مال خرید لینے میں کوئی حرج نہیں۔[۷۷]

۳۔ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کی اونٹنی نے کسی کے باغ میں گھس کر پھل برباد کر دیے جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کیا کہ دن کے وقت تو باغوں کے مالک اپنے باغوں کی حفاظت کریں اور رات کے وقت جانوروں کے مالک ان کی نگرانی کریں اور اگر رات کو کوئی جانور کسی کا نقصان کرے گا تو مالک کو اس کا تاوان دینا پڑے گا۔[۷۸]

احناف نے اس کی تشریح اس حکم کی علت کی روشنی میں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث میں دن اور رات کا فرق اس لیے کیا گیا ہے کہ عام طور پر جانوروں کو چراگاہ اور پانی کے گھاٹ تک دن کے

---

(۷۵) ''شرح معانی الآثار'' ۱۸۷/۲

(۷۶) بخاری، کتاب البیوع، باب النہی عن تلقی الرکبان، رقم ۲۱۶۵

(۷۷) ''شرح معانی الآثار'' ۲۶۷/۳۔ ''مرقاۃ المفاتیح''، ۷۹/۶

(۷۸) ابوداؤد، کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم، رقم ۳۵۷۰

وقت ہی لے جایا جاتا ہے، اس لیے دن کے وقت اپنے کھیتوں کی حفاظت کی ذمہ داری اس راستے کے لوگوں پر ڈالی گئی ہے تاکہ جانوروں کے مالک تنگی میں نہ پڑیں۔ اس کے برخلاف رات کے وقت جانوروں کو ان کے مسکنوں میں باندھ دیا جاتا ہے، اس لیے اگر کوئی جانور رات کو کسی کا مال برباد کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے اس کے باندھنے اور اس کی نگرانی میں کوتاہی کی ہے، لہٰذا وہ نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مالک پر ضمان کے لازم آنے یا نہ آنے کا مدار درحقیقت دن اور رات کے وقت پر نہیں بلکہ مالک کی کوتاہی پر ہے اور حدیث میں دن اور رات میں فرق اسی علت کی بنا پر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ دن کے وقت کسی جانور کے مالک نے جانور کی حفاظت اور اس کی نگرانی میں کوتاہی کی اور اس کے نتیجے میں جانور نے کسی کے مال کا نقصان کر دیا تو مالک پر ضمان لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر رات کے وقت کوئی جانور قابو سے باہر ہو جائے اور رسی تڑا کر بھاگ جائے اور کسی کا نقصان کر دے تو مذکورہ علت کی روشنی میں مالک پر ضمان لازم نہیں ہوگی۔ (۷۹)

۴۔ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

المتلاعنان اذا تفرقا لا یجتمعان ابدا (۸۰)	”لعان کرنے والے میاں بیوی جب جدا ہو جائیں تو دوبارہ کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔“

محدثین نے عموماً اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ لعان کے بعد جب ایک مرتبہ میاں بیوی کے مابین تفریق ہو جائے تو پھر وہ زندگی میں دوبارہ کسی بھی حالت میں دوبارہ نکاح نہیں کر سکتے۔ تاہم فقہائے احناف کہتے ہیں کہ لعان کے بعد دوبارہ اکٹھا نہ ہو سکنے کا حکم اس صورت میں ہے جب میاں بیوی اپنے کیے ہوئے لعان پر برقرار رہیں۔ چونکہ ایسے مواقع بہت نادر ہوتے ہیں کہ میاں بیوی لعان جیسا شدید اقدام کر گزرنے کے بعد اس سے رجوع کریں، اس لیے حدیث میں اسی عمومی صورت کے پیش نظر یہ فرمایا گیا ہے کہ اس کے بعد یہ دونوں کبھی جمع نہیں ہو سکتے۔ لعان سے رجوع کر لینا ایک استثنائی

---

(۷۹) ”شرح معانی الآثار“ ۳/ ۱۰۴، ۱۰۵

(۸۰) بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب اللعان، باب ما یکون بعد التعان الزوج من الفرقۃ ونفی الولد، رقم ۱۵۳۵۷

اورنادر صورت ہے جس کا بیان عمومی قانون میں نہیں کیا جاتا۔تاہم اگر یہ نادر صورت کبھی پیش آ جائے اور شوہر اپنے الزام سے رجوع کر کے جھوٹا الزام لگانے کی سزا بھی پالے تو تفریق کا سبب ختم ہو جانے کے بعد اب ان کے نکاح کو ممنوع قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ (۸۱)

---

(۸۱) ''اصول السرخسی''، ۱۶۱/۲۔''اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب''، ۶۹۶/۲

تشریعی اور غیر تشریعی دائروں کا امتیاز

احادیث نبویہ کی تعبیر وتشریح میں فقہائے احناف نے جن علمی وعقلی اصولوں کو ملحوظ رکھا ہے، ان میں سے ایک نہایت اہم اصول یہ ہے کہ ان احکامات میں جن کی پابندی آپ نے بطور دین امت پر لازم فرمائی اور ان ہدایات میں جن کی بنیاد عقل عام یا تجربہ یا ذاتی پسند و ناپسند پر یا وقتی نوعیت کی انتظامی مصلحتوں پر ہے، فرق ملحوظ رکھا جائے۔ پہلی صورت میں آپ کے احکام کی اتباع لازم ہے اور اس میں کسی فرد بشر کو تبدیلی کا کوئی اختیار نہیں جبکہ اس کے علاوہ باقی تمام صورتوں میں آپ کی ہدایات کو واجب الاتباع دینی حکم کا درجہ حاصل نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک پیغمبر کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری اصلاً یہ تھی کہ آپ ان معاملات میں امت کی راہنمائی کریں جو 'دین' سے متعلق ہیں اور جن میں شارع کو مخصوص ہدایات کی پابندی بطور دینی حکم کے مطلوب ہے۔ جہاں تک عام دنیوی معاملات کا تعلق ہے تو ان میں انسان کی راہنمائی کے لیے اللہ کی دی ہوئی عقل، انسان کا عمومی تجربہ ومشاہدہ اور اخذ واستنباط کے عام عقلی وتجربی اصول کافی ہیں، چنانچہ شارع نے ان معاملات سے متعلق اصولی اخلاقی ہدایات کی پابندی کے علاوہ مخصوص قانونی احکام کی پابندی امت پر بالعموم لازم نہیں کی۔

اس بنیادی اصول کے تحت فقہائے احناف نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریعی اور غیر تشریعی ہدایات میں مختلف پہلوؤں سے فرق کیا ہے جس کی کچھ تفصیل حسب ذیل ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امور عادیہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم بہت سے اعمال عام انسانی ضرورتوں کے تحت کرتے تھے اوران میں دینی پہلو سے استحباب یا ترغیب کا کوئی پہلونہیں ہوتا تھا۔احناف نے درج ذیل امور کواسی زمرے میں شمار کیا ہے:

ا۔ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی دوسنتیں پڑھنے کے بعد لیٹ جایا کرتے تھے یہاں تک کہ موذن آ کرآپ کوصبح کی نماز کی اطلاع دیتا۔[۸۲]

شوافع نے اس حدیث کی بنیاد پر فجر کی دوسنتیں پڑھنے کے بعد لیٹنے کومستحب قرار دیا ہے،لیکن احناف کہتے ہیں کہ آپ نے یہ عمل کسی دینی حیثیت سے نہیں کیا بلکہ اس کا تعلق طبعی امور سے ہے۔ چونکہ آپ رات کا ایک بڑا حصہ عبادت میں گزارتے تھے،اس لیے فجر کی دوسنتیں پڑھ کرآرام کی غرض سے کچھ دیر کے لیے لیٹ جاتے تھے۔ چنانچہ یہ کوئی مستحب دینی عمل نہیں، بلکہ ایک طبعی انسانی ضرورت تھی۔[۸۳]

۲۔ مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلی اور تیسری رکعت میں دوسرے سجدے سے اٹھنے کے بعدتھوڑی دیر بیٹھ کر پھر کھڑے ہوتے تھے۔[۸۴]

شوافع نے اس روایت کی بنیاد پر دوسری اور تیسری رکعت میں سجدہ سے اٹھ کر قیام سے پہلے تھوڑی دیر بیٹھنے کونماز کی سنن میں سے شمار کیا ہے،لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس میں استحباب کا کوئی پہلونہیں۔آپ تو اس لیے بیٹھتے تھے کہ آخری عمر میں بڑھاپے اور بیماری کی وجہ سے سیدھا کھڑے ہونے میں مشقت محسوس کرتے تھے۔[۸۵] اسی لیے آپ نے صحابہ سے فرمایا تھا کہ ’’تم رکوع اور سجود میں مجھ سے سبقت نہ کیا کرو، کیونکہ میرا جسم اب بھاری ہوگیا ہے۔‘‘[۸۶]

---

(۸۲) ابوداوٗد، کتاب التطوع، باب الاضطجاع بعدہا، رقم ۱۲۶۲

(۸۳) ’’اعلاء السنن‘‘،۹۱/۲

(۸۴) بخاری، کتاب الاذان، باب: من استوی قاعدا فی وتر من صلاتہ ثم نہض، رقم ۸۲۳

(۸۵) ’’شرح معانی الآثار‘‘،۱۸۴/۴

۳۔ حجۃ الوداع کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے روانگی کے دن کچھ وقت وادی محصب میں گزارا تھا۔ (۸۷)

احناف کے نزدیک آپ کا یہاں قیام کرنا کسی دینی پہلو سے نہیں، بلکہ قیام اور کوچ کی عمومی ضرورتوں کے لحاظ سے تھا اور اگرچہ بعض صحابہ مثلاً ابن عمر رضی اللہ عنہما ان مقامات پر بھی ٹھہرنے کا اہتمام کرتے تھے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر کی کسی ضرورت کے تحت ٹھہرے تھے، لیکن وہ بھی اسے شرعاً لازم نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ اگر یہ کوئی شرعی حکم ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم واضح طور پر اپنے ارشاد کے ذریعے سے لوگوں کو اس کی ترغیب دیتے یا اس کی اہمیت واضح فرماتے۔ (۸۸)

مصلحت پر مبنی حکیمانہ ہدایات

نبی صلی اللہ علیہ وسلم جہاں اللہ کے پیغمبر تھے اور دین کے اوامر ونواہی کو لوگوں کے سامنے واضح کرنا آپ کا فرض منصبی تھا، وہیں آپ کی شخصیت کا ایک بڑا نمایاں پہلو یہ تھا کہ آپ اپنے تجربات ومشاہدات کی روشنی میں لوگوں کو ان کے روزمرہ کے معاملات میں مفید اور مبنی برحکمت مشورے اور تجاویز بھی دیا کرتے تھے۔ مثلاً آپ نے سانپوں کی کچھ مخصوص قسموں کے متعلق فرمایا کہ انھیں لازماً مار دیا کرو، کیونکہ یہ انسان کی بصارت کو ضائع کر دیتے اور حاملہ عورت کے حمل کو ساقط کر دیتے ہیں۔ (۸۹) اسی طرح فرمایا کہ جب تم سفر میں رات کے وقت کہیں پڑاؤ ڈالو تو راستے کے درمیان میں نہ ڈالا کرو، کیونکہ وہاں سے جانور بھی گزرتے ہیں اور رات کے وقت زمین کے کیڑے مکوڑے بھی نکل کر وہیں چل پھر رہے ہوتے ہیں۔ (۹۰) ایک سفر میں صحابہ اپنے جانوروں کی خوراک کے

---

(۸۶) ابوداؤد، کتاب الصلاۃ، باب مایؤمر بہ الماموم من اتباع الامام، رقم ۶۱۹

(۸۷) بخاری، کتاب الحج، باب من صلی العصر یوم النفر بالابطح، رقم ۱۷۶۴

(۸۸) ”الحجۃ علیٰ اھل المدینۃ“، ۲/ ۴۷۴-۴۷۷۔

البتہ متاخرین احناف نے عموماً حج کے موقع پر یہاں ٹھہرنے کو مستحب قرار دیا ہے۔ (”عمدۃ القاری“، ۱۰/ ۱۴۳۔ ”اعلاء السنن“ ۱۰/ ۱۹۳)

(۸۹) بخاری، کتاب بدء الخلق، باب: خیر مال المسلم غنم یتبع بہا شعف الجبال، رقم ۳۳۰۸

لیے ایک خاص پودا چن کر جمع کر رہے تھے تو آپ نے ان سے کہا کہ کالے رنگ کا پودا چنو، کیونکہ وہ زیادہ عمدہ ہوتا ہے۔[۹۱] آپ نے لوگوں کو نگاہ کی تیزی کے لیے اثمد کا سرمہ لگانے[۹۲] اور آشوب چشم کے ازالے کے لیے کھمبی کا پانی استعمال کرنے کی تلقین فرمائی۔[۹۳] ایک موقع پر سیدنا علی بیماری سے اٹھنے کے بعد کھجوریں کھانے لگے تو آپ نے ان سے کہا کہ یہ مت کھاؤ، کیونکہ ابھی تمھیں نقاہت ہے۔[۹۴]

یہ تمام ہدایات، ظاہر ہے کہ کسی شرعی حکم کے طور پر نہیں دی گئی تھیں، بلکہ ان کی حیثیت محض خیر خواہانہ مشوروں اور ہمدردانہ نصیحتوں کی تھی۔ فقہائے احناف نے درج ذیل احادیث کو بھی اسی تناظر میں دیکھا ہے:

۱۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا ینکح المحرم ولا ینکح ولا یخطب[۹۵]

”حالت احرام میں آدمی نہ نکاح کرے اور نہ کروائے اور نہ کسی کو نکاح کا پیغام دے۔“

شوافع نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے محرم کے لیے نکاح کو ممنوع قرار دیا ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ممانعت اس اعتبار سے نہیں کہ نکاح، حالت احرام میں شریعت کی عائد کردہ پابندیوں کے منافی ہے۔ اس کی نوعیت محض سد ذریعہ کے طور پر دی جانے والی ایک حکیمانہ ہدایت کی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ نئی نئی شادی کے بعد خدشہ ہے کہ میاں بیوی اپنے آپ پر قابو نہ رکھ سکیں اور جذبات میں احرام کی پابندی توڑ ڈالیں۔ اس وجہ

---

(۹۰) مسلم، کتاب الامارۃ، باب مراعاۃ مصلحۃ الدواب فی السیر، رقم ۱۹۲۶

(۹۱) بخاری، کتاب احادیث الانبیاء، باب یعکفون علی اصنام لہم، رقم ۳۴۰۶

(۹۲) ترمذی، کتاب اللباس، باب ماجاء فی الاکتحال، رقم ۱۷۵۷

(۹۳) بخاری، کتاب الطب، باب المن شفاء للعین، رقم ۵۷۰۸

(۹۴) ترمذی، کتاب الطب، باب ماجاء فی الحمیۃ، رقم ۲۰۳۷

(۹۵) مسلم، کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ، رقم ۱۴۰۹

سے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ نکاح کو احرام کی پابندیوں سے آزاد ہونے تک موخر کر دیا جائے۔ تاہم اگر میاں بیوی کو خود پر پورا اعتماد ہو اور وہ خود کو احرام کی پابندی توڑنے سے مامون سمجھتے ہوں تو وہ حالت احرام میں بھی نکاح کر سکتے ہیں اور ایسا نکاح منعقد سمجھا جائے گا۔ (۹۶)

۲۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صلوا فی مرابض الغنم ولا تصلوا فی اعطان الابل (۹۷)

''بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو، لیکن اونٹوں کے باڑوں میں نماز نہ پڑھو۔''

احناف کہتے ہیں کہ یہ حفاظت کے نقطہ نظر سے دی گئی ایک عام ہدایت ہے نہ کہ کوئی شرعی حکم اور اس کی حکمت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہے۔ عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تصلوا فی عطن الابل فانها من الجن خلقت، الا ترون عیونها وهبابها اذا نفرت؟ (۹۸)

''اونٹوں کے باڑوں میں نماز نہ پڑھا کرو، کیونکہ یہ جنوں سے پیدا کیے گئے ہیں۔ تم ان کی آنکھوں اور ان کے جوش و ہیجان کو نہیں دیکھتے جب یہ بدکے ہوئے ہوتے ہیں؟''

اس لیے بہتر تو یہی ہے کہ آدمی ایسی خطرے کی جگہ میں نماز نہ پڑھے، لیکن چونکہ اس کا تعلق نماز کی شرعی صحت و عدم صحت سے نہیں ہے، اس لیے اگر کسی نے وہاں نماز پڑھ لی تو ادا ہو جائے گی۔ (۹۹)

۳۔ متعدد احادیث میں نقل ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پانی پینے سے منع فرمایا۔ (۱۰۰)

---

(۹۶) ''مرقاۃ المفاتیح''۵/۵۷۲

(۹۷) ترمذی، کتاب الصلوۃ، باب ماجاء فی الصلاۃ فی مرابض الغنم واعطان الابل، رقم ۳۴۸

(۹۸) مسند الامام احمد، حدیث عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ، رقم ۲۰۰۳۴

(۹۹) ''مرقاۃ المفاتیح''۲/۴۴۴

(۱۰۰) مسلم، کتاب الاشربہ، باب کراہیۃ الشرب قائماً، رقم ۲۰۲۴

فقہائے احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ ممانعت شرعی یا اخلاقی آداب کی نوعیت کی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق حفظانِ صحت کے اصولوں سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں کھڑے ہو کر پانی پینے میں شرعی لحاظ سے کراہت یا ناپسندیدگی کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا۔ ایسا کرنے سے صرف اس لیے منع کیا گیا کہ طبی لحاظ سے پانی پینے کا یہ طریقہ نقصان دہ ہو سکتا ہے۔ (۱۰۱)

حاکم ریاست کی حیثیت سے فیصلے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ریاست مدینہ کے حاکم تھے اور آپ نے بہت سے فیصلے، اپنی اس حیثیت میں، اس وقت کے انتظامی مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے کیے۔ چونکہ اس طرح کے مصالح ہر زمانے کے لیے حتمی طور پر ایک جیسے نہیں ہوتے، اس لیے احناف ایسے فیصلوں پر ہر حال میں عمل کرنے کو لازم نہیں سمجھتے بلکہ ان میں اصل فیصلہ کن حیثیت حاکم وقت کی صواب دید کو قرار دیتے ہیں۔

اس اصول کے استعمال کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مدینہ اِس جگہ سے لے کر اُس جگہ تک حرم ہے۔ نہ یہاں کے درخت کاٹے جائیں اور نہ کوئی ظلم وزیادتی کا کام کیا جائے۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو اس پر اللہ اور اس کے فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت ہے۔ (۱۰۲)

اس روایت سے استدلال کرتے ہوئے شوافع نے مدینہ کو مکہ ہی کی طرح حرم قرار دیا ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ مدینہ کو حرم قرار دینے کا حکم شرعی نوعیت کا نہیں بلکہ انتظامی نوعیت کا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض انتظامی مصالح کی بنا پر یہ حکم جاری کیا تھا، اس لیے مدینہ کے لیے ''حرم'' جیسی وہ پابندیاں ثابت نہیں ہیں جو کہ شریعت میں مکہ کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔ (۱۰۳)

---

(۱۰۱) ''شرح معانی الآثار''، ۴/۸۳۔ ''الکوکب الدری''، ۳/۳۷

(۱۰۲) بخاری، کتاب فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ، رقم ۱۸۶۷

(۱۰۳) ''شرح معانی الآثار''، ۴/۴۹۹

۲۔عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھڑ سوار کو مال غنیمت میں سے تین حصے دیے: دو حصے گھوڑے کے اور ایک اس کے سوار کا۔(۱۰۴)

احناف کہتے ہیں کہ اس کی حیثیت گھڑ سوار کے لیے شرعی طور پر لازم اور متعین حصے کی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق حاکم وقت کی صوابدید سے ہے۔عقل عام کی رو سے گھڑ سوار کا اصولی حق تو یہی ہے کہ اس کو دو حصے دیے جائیں: ایک گھوڑے کا اور ایک سوار کا، جیسا کہ بعض روایات میں ذکر ہوا ہے،(۱۰۵) لیکن اگر کوئی گھڑ سوار جنگ میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ بہادری سے لڑے یا کوئی خاص کارنامہ انجام دے تو امیر لشکر اپنی صوابدید کے مطابق اس کو انعام کے طور پر تین یا اس سے زیادہ حصے بھی دے سکتا ہے۔اسی اصول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذی قرد میں سلمہ بن الاکوع کو ان کے نمایاں کارنامے کی بنا پر ایک پیدل اور ایک سوار کا حصہ دیا حالانکہ وہ جنگ میں پیدل شریک ہوئے تھے۔(۱۰۶) غزوۂ حنین میں آپ نے نئے مسلمان ہونے والے مجاہدین کو سو سو اور پچاس پچاس اونٹ دیے جبکہ عام مجاہدین کے حصے میں چار چار اونٹ اور چالیس چالیس بکریاں آئی تھیں(۱۰۷) بلکہ غزوہ خیبر کے موقع پر بعض ان لوگوں کو بھی غنیمت میں سے حصہ دیا جو جنگ میں شریک ہی نہیں ہوئے تھے۔(۱۰۸) اس تفصیل سے واضح ہے کہ مال غنیمت کی تقسیم کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور شارع نہیں بلکہ بطور حاکم کیے تھے اور اس باب میں اصل حیثیت اولوا الامر کی صوابدید ہی کو حاصل ہے۔(۱۰۹)

۳۔ابوقتادہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱۰۴) بخاری، کتاب الجہاد، باب سہام الفرس، رقم ۲۸۶۳

(۱۰۵) ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی من اسہم لہ سہما، رقم ۲۷۳۶

(۱۰۶) مسلم، کتاب الجہاد، باب غزوۃ ذی قرد وغیرہا، رقم ۱۸۰۷

(۱۰۷) ابن سعد، ’’الطبقات الکبریٰ‘‘، ۲/۱۵۲، ۱۵۳

(۱۰۸) ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب فی من جاء بعد الغنیمۃ لا سہم لہ، رقم ۲۷۲۵

(۱۰۹) ’’اعلاء السنن‘‘، ۱۲/۱۷۱، ۱۷۲

من قتل قتیلا له علیه بینة فله سلبه (۱۱۰)

''جو شخص (میدان جنگ میں) دشمن کو قتل کر دے اور اس پر اس کے پاس گواہ بھی ہو تو وہ اس سے چھینے گئے مال کا حق دار ہے۔''

اس روایت کی بنا پر امام شافعی، امام احمد، ابو ثور اور دیگر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ میدان جنگ میں جو بھی مسلمان کسی دشمن کو قتل کر کے اس کا مال اس سے چھین لے، وہ اسی کا ہو گا اور اس کے لیے اسے امیر لشکر کی طرف سے مزید کسی اجازت کی ضرورت نہیں۔ تاہم امام مالک، امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک یہ حکم کوئی ابدی شرعی حکم نہیں ہے، بلکہ اس کا مدار حاکم وقت کی صواب دید پر ہے جو جنگ کے حالات، چھینے گئے مال کی مقدار اور بیت المال کی ضروریات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کرے گا کہ مقتول سے چھینا گیا مال قاتل کو دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ (۱۱۱)

---

(۱۱۰) بخاری، کتاب فرض الخمس، باب لم یخمس الاسلاب، ۳۱۴۲

(۱۱۱) ''شرح معانی الآثار'' ۳/۱۳۷۔ ابن العربی، ''احکام القرآن''، ۲/۲۶۷

عمومی وکلی شرعی ضابطے کے معیارات

یہ ایک سادہ اور عام فہم عقلی اصول ہے کہ شریعت میں کسی بھی حکم کا جس درجے میں اثبات مطلوب ہو، نصوص میں اس کی دلیل بھی اسی درجے کی قوی اور واضح ہونی چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں شریعت میں اگر کوئی حکم یا اس حکم کا کوئی مخصوص درجہ متعین کیا جائے تو لازم ہے کہ خود شارع نے اسے اس حیثیت سے بیان کیا اور اس کی پابندی کو لازم قرار دیا ہو اور شارع کا یہ منشا شرعی نصوص سے کسی ابہام اور کسی قسم کے احتمال کے بغیر ثابت ہو۔ اگر کسی دوسرے معنی کا احتمال پایا جائے گا تو مطلوبہ مفہوم پر دلالت میں وہ نص واضح اور قطعی نہیں رہے گی اور اس سے کوئی حتمی نتیجہ اخذ کرنا علمی وعقلی طور پر درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ اصول کی رعایت کا، جسے فقہائے احناف کے منہج اجتہاد کی ایک بنیادی خصوصیت قرار دیا جا سکتا ہے، سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ احادیث میں وارد ہدایات کو شریعت کے عمومی ضابطے کا درجہ دینے میں از حد احتیاط سے کام لیتے ہیں اور متنوع علمی وعقلی اصولوں کی روشنی میں مختلف پہلوؤں سے بہت باریک بینی سے کسی بھی حکم پر غور کرنے کے بعد یہ طے کرتے ہیں کہ آیا شارع کو اس کی پابندی ہر طرح کی صورت حال میں مطلوب ہے یا اس نے وہ حکم کسی مخصوص تناظر میں بیان کیا ہے جو اپنی شرائط وقیود کے لحاظ سے عمومی قانون سازی کی بنیاد نہیں بن سکتا۔

آیئے، فقہائے احناف کے اجتہادات میں اس کے مختلف اور متنوع پہلوؤں پر ایک نظر

ڈالتے ہیں۔

سنت ثابتہ اور احیانی اعمال میں فرق

احناف نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ سے ثابت ایسے اعمال میں جنھیں دین کی مستقل اور دائمی سنت کے طور پر مقرر کیا گیا اور ان افعال میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کبھی کسی وقتی ضرورت کے تحت یا لوگوں کو تعلیم دینے کے لیے کیے، فرق ملحوظ رکھتے ہیں اور دوسری نوعیت کے اعمال کو مستقل سنت کا درجہ نہیں دیتے۔ مثال کے طور پر دیکھیے:

ا۔ نماز میں بلند آواز سے آمین کہنے کے متعلق احناف کا زاویہ نظر یہ ہے کہ ایسا بعض مواقع پر لوگوں کو یہ بتانے کے لیے کیا گیا کہ جیسے مقتدی آمین کہتے ہیں، امام کو بھی آمین کہنی چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کی اصل اور عام سنت یہی ہے کہ آمین آہستہ آواز سے کہی جائے۔ (۱۱۲)

۲۔ نماز میں تکبیرۂ اولیٰ کے علاوہ رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنے کا عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عبد اللہ بن عمر، مالک بن الحویرث، ابو حمید الساعدی، وائل بن حجر، سیدنا علی، جابر بن عبد اللہ اور متعدد دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے (۱۱۳) جبکہ بعض روایات میں آپ سے سجدے میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت (۱۱۴) اور بعض روایات میں تیسری رکعت کے لیے اٹھتے وقت بھی رفع یدین کا عمل مروی ہے۔ (۱۱۵) لیکن چونکہ مذکورہ احادیث اور اس کے علاوہ صدر اول کے عمومی تعامل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمیشہ کا معمول تھا یا آپ نے اسے اس حیثیت سے امت میں جاری فرمایا تھا، اس لیے فقہائے

---

(۱۱۲) سرخسی، "المبسوط" ۱/۳۲

(۱۱۳) بخاری، کتاب الاذان، باب رفع الیدین اذا کبر واذا رکع واذا رفع، رقم ۷۳۶۔ مسلم، کتاب الصلاۃ، باب استحباب رفع الیدین حذو المنکبین، رقم ۳۹۰، ۳۹۱۔ ترمذی، کتاب الصلاۃ، باب رفع الیدین عند الرکوع، رقم ۲۵۵۔ ابو داؤد، ابواب تفریع استفتاح الصلاۃ، باب رفع الیدین فی الصلوٰۃ، رقم ۷۲۳

(۱۱۴) نسائی، کتاب التطبیق، باب رفع الیدین للسجود، رقم ۱۰۸۶

(۱۱۵) ابو داؤد، ابواب تفریع استفتاح الصلاۃ، باب من ذکر انہ یرفع یدیہ اذا قام من الثنتین، رقم ۷۴۳، ۷۴۴

احناف اس کو نماز کی ایک مستقل اور لازم سنت کا درجہ نہیں دیتے۔ (۱۱۶)

۳۔ روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف مواقع پر فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا ثابت ہے۔ (۱۱۷) ان روایات کی بنا پر بعض فقہا فجر کی نماز میں معمولاً قنوت پڑھنے کو مستحب قرار دیتے ہیں، لیکن فقہائے احناف کی رائے میں اسے ایک مستقل معمول نہیں بنایا جا سکتا، بلکہ اس کا جواز اسی وقت ہے جب مسلمانوں پر کوئی غیر معمولی آفت اور مصیبت نازل ہو جائے۔ (۱۱۸)

۴۔ صلاۃ الکسوف سے متعلق بیشتر روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے، نماز کے عام طریقے کے برعکس، ایک رکعت میں ایک سے زیادہ رکوع کرنے کا ذکر ہوا ہے۔ اس ضمن میں بعض روایات دو دو، بعض تین تین، بعض چار چار اور بعض پانچ پانچ رکوعوں کا ذکر کرتی ہیں، (۱۱۹) جبکہ بعض روایات میں عام طریقے کے مطابق صرف ایک رکوع کا ذکر بھی ہوا ہے۔ (۱۲۰)

محدثین عموماً دو رکوعوں والے طریقے کو اصل قرار دیتے ہوئے اس پر عمل کرتے ہیں، لیکن احناف نے ایک سے زیادہ رکوعات والی تمام روایات کو اصل اور لازم سنت کے طور پر قبول نہیں کیا۔ ان کی رائے یہ ہے کہ یہ رکوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پریشانی، خوف اور تضرع کی ایک مخصوص کیفیت کے تحت کیے جو آپ پر اس موقع پر طاری تھی۔ مثلاً آپ نے اس نماز کی حالت میں ''اف اف'' کے کلمات کہے۔ (۱۲۱) نیز جب آپ کو آگ دکھائی گئی تو آپ اضطراب

---

(۱۱۶) جصاص، ''احکام القرآن''، ۱/ ۲۰۳، ۲۰۴۔

(۱۱۷) بخاری، کتاب الدعوات، باب الدعاء علی المشرکین، رقم ۶۰۵۷

(۱۱۸) ''اعلاء السنن''، ۶/ ۹۵، ۹۶

(۱۱۹) بخاری، کتاب الکسوف، باب الصدقۃ فی الکسوف، رقم ۱۰۴۴۔ مسلم، کتاب الکسوف، باب صلاۃ الکسوف، رقم ۹۰۱، ۹۰۲۔ ترمذی، ابواب السفر، باب ما جاء فی صلاۃ الکسوف، رقم ۵۶۰، ۵۶۱۔ ابوداود، کتاب صلاۃ الاستسقاء، باب من قال اربع رکعات، رقم ۱۱۸۲

(۱۲۰) نسائی، کتاب الکسوف، نوع آخر، رقم ۱۴۸۳، ۱۴۸۵، ۱۴۹۰

(۱۲۱) ابوداود، کتاب صلاۃ الاستسقاء، باب من قال یرکع رکعتین، رقم ۱۱۹۴

کی کیفیت میں اپنی جگہ سے پیچھے ہٹنے لگے کہ کہیں اس کی تپش آپ تک نہ پہنچ جائے۔ [۱۲۲] چنانچہ اس خاص کیفیت میں اگر آپ نے ایک سے زیادہ رکوع ادا کیے تو اسے نمازِ کسوف کی کوئی مستقل سنت قرار دینا درست نہیں۔ [۱۲۳]

مقدمات کے عدالتی فیصلوں کی نوعیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ریاست مدینہ کے قاضی بھی تھے اور لوگ اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرانے کے لیے آپ کے پاس حاضر ہوا کرتے تھے۔ مقدمات میں اصل چیز چونکہ حالات کی رعایت سے بہتر سے بہتر فیصلہ کرنا ہوتا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ تمام مقدمات میں ایک ہی نوعیت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ ہر مقدمے کا فیصلہ اس کی جزئیات وتفصیلات کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مقدمات کے فیصلوں کی حیثیت عمومی قانون کی نہیں ہوتی اور کسی ایک مقدمے میں کیے جانے والے فیصلے کا اطلاق، حالات کی رعایت کیے بغیر، ہر قسم کی صورت حال پر نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا احناف احادیث میں وارد ایسے فیصلوں کو کلی وعمومی ضابطے کی حیثیت دینے سے گریز کرتے ہیں۔ نیز ایسی احادیث کو بھی جن میں بیان ہونے والا حکم دوسرے دلائل کی روشنی میں عمومی ضابطہ بننے کا متحمل نہ ہو، بالعموم قضا پر ہی محمول کرتے ہیں۔

مثال کے طور پر جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا حق ایسی زمین میں دیا جو ابھی شرکا میں تقسیم نہ ہوئی ہو۔ جب حصوں کی حد بندی ہو جائے اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو پھر کوئی شفعہ نہیں۔ [۱۲۴]

شوافع اور حنابلہ کا مسلک اس روایت کے ظاہر کے مطابق یہ ہے کہ شفعہ کا حق پڑوسی کو حاصل نہیں بلکہ صرف اس شخص کو ہے جو زمین کی ملکیت میں شریک ہو، لیکن احناف عقلی ونقلی دلائل کی

---

(۱۲۲) مسلم، کتاب الکسوف، باب صلاۃ الکسوف، رقم ۹۰۱

(۱۲۳) "بدائع الصنائع" ۲۸۱/۱

(۱۲۴) بخاری، کتاب البیوع، باب بیع الشریک من شریکہ، رقم ۲۲۱۳

روشنی میں پڑوسی کے لیے بھی شفعہ کا حق تسلیم کرتے ہیں اور مذکورہ بالا حدیث کو قضا پر محمول کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کوئی عمومی حکم نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص مقدمے میں پیش نظر حالات وتفصیلات کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ دیا تھا۔ (۱۲۵)

اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ حبان بن منقذ انصاری خرید وفروخت میں اکثر نقصان اٹھاتے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم جب بھی کسی کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ کرو تو اس سے کہہ دیا کرو کہ دھوکا نہیں چلے گا۔ پھر تمھیں تین دن تک اس معاملے پر غور کرنے کا اختیار ہوگا۔ تین دن کے بعد اگر تمھیں وہ چیز پسند ہو تو اس کو رکھ لو، ورنہ بیچنے والے کو واپس کر دو۔ (۱۲۶)

فقہائے احناف میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اور اسی طرح فقہائے حنابلہ ومالکیہ کی رائے میں تین دن خیار شرط کے لیے حتمی مدت کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ فریقین باہمی رضامندی سے اس مقصد کے لیے کوئی بھی مدت طے کر سکتے ہیں، کیونکہ مقصود اس چیز کو جانچ پرکھ کر دیکھنا ہے اور اس غرض کے لیے بعض دفعہ تین دن سے زائد مدت مقرر کرنے کی ضرورت بھی پیش آ سکتی ہے۔ (۱۲۷)

حدود اور تعزیری سزاؤں میں امتیاز

فقہائے احناف نے اسی اصول کے تحت متعدد مسائل میں جہاں نص میں کسی جرم پر سزائے موت بیان کی گئی ہے، اس سزا کو بطور حد قبول نہیں کیا، کیونکہ دیگر قابل لحاظ نقلی یا عقلی وقیاسی دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ ہر حال میں اس سزا کا لازمی نفاذ شارع کا منشا نہیں ہے۔

---

(۱۲۵) جصاص، "احکام القرآن"، ۲/۱۹۷، ۱۹۸

(۱۲۶) سنن الدارقطنی، کتاب البیوع، رقم ۲۹۹۲۔ المنتقی لابن الجارود، کتاب البیوع والتجارات، باب فی التجارات، رقم ۵۵۰

(۱۲۷) البخاری، "المحیط البرہانی"، ۷/۴۶۲، ۴۶۳

مثال کے طور پر متعدد روایات میں یہ بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص شراب نوشی کے جرم میں چوتھی مرتبہ پکڑا جائے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ [۱۲۸] تاہم جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جب ایک شخص کو چوتھی مرتبہ پکڑ کر آپ کے پاس لایا گیا تو آپ نے اسے قتل نہیں کیا۔ [۱۲۹] اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا منشا اس صورت میں قتل کو لازم قرار دینا نہیں تھا، چنانچہ جمہور فقہا بھی اس کو لازم نہیں سمجھتے۔

اس طرح روایات میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سوتیلی ماں کے ساتھ نکاح کرنے والے کو قتل کرنے کا حکم دیا، [۱۳۰] جبکہ بعض روایات میں لواطت کے مرتکب کے لیے بھی قتل کی سزا بیان ہوئی ہے، [۱۳۱] تاہم فقہائے احناف ان جرائم میں قتل کی سزا کو لازم نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے میں یہ تعزیری جرائم ہیں جن میں قتل کے علاوہ دوسری سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں۔ [۱۳۲]

حدیث وسیرت کی کتابوں میں متعدد ایسے افراد کے واقعات نقل کیے گئے ہیں جنھیں عہد نبوی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین اور آپ کی شان میں گستاخی کے جرم پر قتل کر دیا گیا۔ [۱۳۳] بعض

---

(۱۲۸) ترمذی، ابواب الحدود، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه، رقم ۱۴۴۴

(۱۲۹) نفس المصدر، رقم ۱۴۴۴

ابونعیم نے اس واقعے کی تفصیل یہ نقل کی ہے کہ جب چوتھی مرتبہ اس شخص کو پکڑ کر لایا گیا تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ، انتظار کس بات کا ہے؟ یہ چوتھی بار ہے، اس کی گردن اڑا دیجیے۔ آپ نے فرمایا، اس کی گردن اڑا دو۔ لیکن ایک شخص بولا کہ میں نے اسے جنگ بدر میں دشمنوں کے خلاف بڑی پامردی سے جنگ لڑتے ہوئے دیکھا ہے۔ ایک دوسرے شخص نے بھی یہی گواہی دی۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ 'کیف وقد شهد بدرا'، یعنی جب یہ بدر میں شریک ہو چکا ہے تو پھر اسے کیسے قتل کیا جا سکتا ہے؟ (ابونعیم، ''**معرفة الصحابة**''، باب المیم، ذکر مروان بن قیس الاسدی، ۳۰۵/۴، رقم ۶۳۶۶)

(۱۳۰) ترمذی، کتاب الاحکام، باب فی من تزوج امراة ابیہ، رقم ۱۳۶۲

(۱۳۱) ترمذی، کتاب الحدود، باب ما جاء فی حد اللوطی، رقم ۱۴۵۶

(۱۳۲) ''**بدائع الصنائع**'' ۳۴/۷

فقہا نے ان واقعات سے یہ استدلال کیا ہے کہ ہر وہ کافر جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا مرتکب ہو، اسے لازماً قتل کیا جائے گا۔

تاہم فقہائے احناف کا رجحان یہ ہے کہ یہ تعزیری سزا کا معاملہ ہے جس میں جرم کی نوعیت وکیفیت، سنگینی اور اثرات کو مدنظر رکھ کر سزا کا تعین کرنا چاہیے۔ چنانچہ عام حالات میں اس جرم پر سزائے موت دینے کے بجائے ایسی تعزیری سزا پر اکتفا کرنی چاہیے جو مجرم کو آئندہ اس جرم کے ارتکاب سے روکنے میں موثر ہو، البتہ اگر اس جرم کا ارتکاب علانیہ ہو اور اس میں سرکشی کا عنصر بھی شامل ہو جائے اور خاص طور پر اگر مجرم اسے ایک عادت اور معمول کے طور پر اختیار کر لے تو اسے قتل بھی کیا جا سکتا ہے۔ (۱۳۴)

مخصوص تناظر میں دیے گئے احکام

بعض اوقات شارع، شریعت کے اصول کلیہ کا اطلاق کرتے ہوئے مخصوص صورت حال میں ایک لائحہ عمل تجویز کرتا ہے جو اس صورت حال میں موزوں اور مناسب ہوتا ہے۔ وقتی حالات اور عارضی وجوہ کے تحت دیے جانے والے ان احکام کی نوعیت ابدی شرعی احکام کی نہیں ہوتی جن کی پابندی اپنے ظاہر کے لحاظ سے ہر حالت میں مطلوب ہو، بلکہ صورت حال کے بدلتے ہی حکم غیر

---

(۱۳۳) ابو داؤد، کتاب الحدود، باب الحکم فی من سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم ۴۳۶۱۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۵/۷۰، ۷۱۔ ۶/۴۹، ۵۰۔ مجمع الزوائد ۶/۲۶۰۔ ابن ابی عاصم، الدیات، ۱/۷۳

(۱۳۴) جصاص، ''مختصر اختلاف العلماء'' ۳/۵۰۵، ۵۰۶۔ ابن الہمام، ''فتح القدیر''، ۶/۶۲، ۶۳۔ ابن عابدین، ''تنبیہ الولاۃ والحکام''، مشمولہ: مجموعۃ رسائل ابن عابدین، ۱/۳۵۴۔

امام طحاوی لکھتے ہیں:

ومن كان ذلك منه من الكفار ذوي العهود لم يكن بذلك خارجا من عهده وامر ان لا يعاوده فان عاوده ادب عليه ولم يقتل (مختصر الطحاوی، ص ۲۶۲)	''اگر کوئی معاہد کافر سب وشتم کا مرتکب ہو تو اس سے اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس سے کہا جائے گا کہ وہ دوبارہ ایسا نہ کرے۔ پھر اگر دوبارہ ایسا کرے تو اسے سزا دی جائے گی، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔''

متعلق ہو جاتا ہے اور نئی صورت حال میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے قواعد کلیہ کا از سر نو اطلاق کرنے کی ضرورت پیش آ جاتی ہے۔

فقہائے احناف درجِ ذیل احادیث کو اسی زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں:

ا۔ ابو طلحہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کچھ یتیموں کو وراثت میں شراب ملی ہے، اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے فرمایا: اسے بہا دو۔ ابو طلحہؓ نے پوچھا کہ کیا اس کا سرکہ نہ بنا لیا جائے؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ (۱۳۵)

جمہور فقہا کے نزدیک اس حدیث کی بنا پر شراب کو سرکہ بنانا جائز نہیں، لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس حکم کا تعلق اس دور سے ہے جب شراب کی حرمت کا حکم نیا نیا اترا تھا اور لوگوں کے دلوں سے شراب کی محبت بالکل ختم کرنے کے لیے شراب کے برتنوں کا استعمال بھی وقتی طور پر ممنوع قرار دیا گیا تھا۔ بعد میں جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی نفرت اچھی طرح جاگزیں ہو گئی تو ان برتنوں کے استعمال کی ممانعت ختم کر دی گئی۔ احناف کے نقطہ نظر سے عبوری صورت حال ختم ہو جانے کے بعد شراب کو سرکہ بنانے کی ممانعت بھی اسی طرح ختم ہو چکی ہے۔ (۱۳۶)

۲۔ روایات میں نقل کیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے درندوں کی کھال کو بچھونے کے طور پر استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ (۱۳۷)

احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس ممانعت کا تعلق فی نفسہ درندے کی کھال کے حرام یا ناپاک ہونے سے نہیں ہے، اس لیے کہ بعض دوسری روایات کے مطابق ہر قسم کی کھال جسے دباغت کے طریقے سے پاک کر لیا جائے، شرعاً قابل استعمال بن جاتی ہے۔ احناف اس ممانعت کو عہد رسالت کی ایک وقتی ضرورت یعنی عجمی کفار کے ساتھ تشبہ کے پہلو سے دیکھتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف دینی وقومی مصالح کے پیش نظر صحابہ کو بعض ایسے امور میں بھی کفار اور اہل عجم کے

---

(۱۳۵) ابو داؤد، کتاب الاشربۃ، باب ماجاء فی الخمر تخلل، رقم ۳۶۷۵

(۱۳۶) "المبسوط"، ۲۴/۲۴۔ "اللباب فی الجمع بین السنة والکتاب" ۱/۷۸

(۱۳۷) ترمذی، کتاب اللباس باب ماجاء فی النہی عن جلود السباع، رقم ۱۷۷۰

ساتھ مشابہت سے گریز کی ہدایت فرمائی تھی جو فی نفسہ مباح تھے۔ احناف کا کہنا ہے کہ ایسی چیزوں کا تعلق چونکہ ایک خاص ماحول میں ملحوظ مصلحت سے ہوتا ہے اور ان کی حیثیت مستقل اور ابدی شرعی حکم کی نہیں ہوتی، اس لیے حالات وزمانہ کے بدل جانے سے اگر کسی چیز میں تشبہ کا پہلو باقی نہ رہے تو وہ اپنے اصل حکم یعنی اباحت کی طرف لوٹ جائے گی۔ اسی اصول کے تحت احناف درندوں کی کھال کو دباغت کے بعد استعمال میں لانے کو جائز اور مباح قرار دیتے ہیں۔ (۱۳۸)

بعض افراد کے لیے مخصوص احکام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض مواقع پر عام ضابطے کے خلاف بعض افراد کو خصوصی رخصت دیا کرتے تھے جس کا اطلاق دوسرے افراد پر نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کے ماموں ابو بردہ نے ایک موقع پر عید الاضحیٰ کی نماز پڑھنے سے قبل ہی جانور کی قربانی کر دی جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ قربانی ادا نہیں ہوئی، اس کی جگہ دوسرا جانور ذبح کرو۔ انہوں نے کہا کہ میرے پاس تو اب ایک چھوٹی عمر کا جانور ہی ہے۔ آپ نے فرمایا، اسی کو ذبح کر دو لیکن یہ رخصت صرف تمہارے لیے ہے، تمہارے بعد اور کسی کے لیے نہیں ہے۔ (۱۳۹)

احناف نے اس اصول کا اطلاق حسب ذیل روایتوں پر ہے:

ا۔ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی حالت احرام میں وفات پا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تخمروا راسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا (۱۴۰)	''اس کے سر کو مت ڈھانپو، کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا۔''

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حکم ہر اس شخص کے لیے ہے جو حالت احرام میں وفات پا جائے، لیکن احناف نے اس کو ایک عام حکم کے طور پر تسلیم نہیں کیا بلکہ قرائن کی بنا پر اس کو اس شخص کی خصوصیت

---

(۱۳۸) ''تحفة الاخيار بترتيب شرح مشكل الآثار'' ۶/۳۲۱-۲۳۳

(۱۳۹) بخاری، کتاب الاضاحی، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابی بردة: ضح بالجذع من المعز، رقم ۵۵۵۶

(۱۴۰) بخاری، کتاب جزاء الصید، باب سنة المحرم اذا مات، رقم ۱۸۵۱

پر محمول کیا ہے۔ (۱۴۱)

۲۔ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جس دن نجاشی کا انتقال ہوا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو اس کی اطلاع دی اور پھر جنازہ گاہ میں ان کو جمع کر کے ان کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی۔ (۱۴۲)

شوافع اس روایت سے غائبانہ نماز جنازہ کی عام مشروعیت پر استدلال کرتے ہیں، لیکن احناف نے اس کو اس تناظر میں دیکھا ہے کہ چونکہ نجاشی کے اپنے ملک میں اس کی نماز جنازہ ادا نہیں کی گئی تھی، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی غائبانہ نماز جنازہ کا اہتمام فرمایا۔ اس طرح کے ایک آدھ واقعے کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غائبانہ نماز جنازہ کو معمول نہیں بنایا اور آپ کے بعد صحابہ سے بھی ایسا کوئی معمول ثابت نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہؓ نے بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے اس طریقے کی عام مشروعیت نہیں سمجھی۔ (۱۴۳)

۳۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور بتایا کہ اس نے رمضان میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے ہم بستری کر لی ہے۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا کفارے کے طور پر تم غلام آزاد کر سکتے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ اتنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کھجوروں کا ایک بڑا برتن لایا گیا تو آپ نے وہ اس شخص کو دے دیا اور فرمایا کہ جا کر اس کو صدقہ کر دو۔ اس نے اپنے اہل خانہ کی بھوک اور احتیاج کا ذکر کیا اور کہا کہ ہم سے زیادہ اس کا کوئی مستحق نہیں۔ اس پر آپ نے اسے اجازت دے دی کہ وہ یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ (۱۴۴)

---

(۱۴۱) ''شرح مختصر الطحاوی'' ۱۹۵/۲۔ ''بدائع الصنائع''، ۳۰۸/۱

(۱۴۲) بخاری، کتاب الجنائز، باب الرجل ینعی الی اہل المیت بنفسہ، رقم ۱۲۴۵

(۱۴۳) ''شرح مختصر الطحاوی'' ۲۱۹/۲۔ ''فتح القدیر''، ۱۱۹/۲

(۱۴۴) بخاری، کتاب الصوم، باب المجامع فی رمضان ہل یطعم اہلہ من الکفارة؟، رقم ۱۸۵۴

بعض محدثین اور فقہا اس روایت کی بنیاد پر اس کے قائل ہیں کہ جس شخص پر کفارہ لازم ہو، اگر وہ خود محتاج اور فقیر ہو تو وہ کفارے کی رقم خود اپنی ضروریات پر خرچ کر سکتا ہے۔ تاہم احناف نے اس تعمیم کو قبول نہیں کیا اور کفارے سے متعلق شریعت کے عام اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ مذکورہ واقعہ ایک استثنائی واقعہ تھا اور اس میں کفارے کی رقم خود صرف کرنے کی جو اجازت دی گئی، وہ اسی شخص کے خاص تھی جسے عمومی ضابطہ نہیں بنایا جا سکتا۔ (۱۴۵)

محتمل واقعات سے عمومی ضابطے اخذ کرنے میں احتیاط

فقہائے احناف عام طور پر مختلف احتمالات رکھنے والے واقعات سے، جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی بات ارشاد فرمائی یا کوئی خاص طرز عمل اختیار کیا، عمومی ضابطے اخذ نہیں کرتے اور خاص طور پر اگر دیگر شرعی دلائل اس تعمیم میں مانع ہوں تو انھی کو فیصلہ کن اہمیت دیتے ہیں۔

اس اصول کے انطباق کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ عبد اللہ بن عمر اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے مروی روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ ان حضرات نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض مواقع پر قضائے حاجت کے وقت قبلہ رخ ہو کر یا قبلے کی طرف پشت کر کے بیٹھے ہوئے دیکھا۔ (۱۴۶)

فقہا کے بعض گروہ ان روایات کی روشنی میں مخصوص صورتوں میں قضائے حاجت کے دوران میں قبلے کی طرف رخ یا پشت کرنے کے جواز کے قائل ہیں۔ تاہم فقہائے احناف اس حوالے سے اس عمومی ہدایت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولی طور پر صحابہ کو دی اور اس میں کسی قسم کے فرق کے بغیر مطلقاً قبلے کی طرف چہرہ یا پشت کرنے سے منع فرمایا۔ (۱۴۷) احناف کا کہنا ہے کہ ابن عمر اور جابر کی روایات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو عمل نقل کیا گیا ہے، اس میں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں جن کی وجہ سے انھیں اس معاملے میں عمومی حکم کا ماخذ بنانا مشکل ہے۔

---

(۱۴۵) ''اصول السرخسی'' ۱۶۸/۲

(۱۴۶) بخاری، کتاب الوضوء، باب من تبرز علی لبنتین، رقم ۱۴۵۔ مسلم، کتاب الطہارۃ، باب الاستطابۃ، رقم ۲۶۶

(۱۴۷) مسلم، کتاب الطہارۃ، باب الاستطابۃ، رقم ۲۶۴، ۲۶۵

خاص طور پر یہ سوال بہت اہم ہے کہ اگر آپ عمومی ہدایت میں کوئی ترمیم فرمانا چاہتے تھے تو اس کا طریقہ یہ تھا کہ آپ خود اہتمام کے ساتھ صحابہ کو اس کی اطلاع دیتے، نہ یہ کہ اس معاملے کو بعض صحابہ کے محض اتفاقاً آپ کو دیکھنے اور آپ کا یہ عمل بیان کرنے پر منحصر چھوڑ دیا جاتا۔ (۱۴۸)

۲۔ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انہوں نے ایک عورت سے شادی کی لیکن بعد میں ایک عورت نے آ کر کہا کہ میں نے تو تم دونوں میاں بیوی کو بچپن میں دودھ پلایا تھا۔ عقبہ مسئلہ دریافت کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اپنی بیوی کو اپنے سے جدا کر دو۔ (۱۴۹)

بعض فقہا نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ رضاع کے معاملے میں ایک عورت کی شہادت بھی معتبر ہے یعنی اگر ایک عورت یہ کہہ دے کہ میں نے فلاں شخص کو بچپن میں دودھ پلایا تھا تو اس سے ان کے مابین حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ تاہم جمہور فقہا نے واقعہ کے سیاق وسباق کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس استدلال کو قبول نہیں کیا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن حارث کو اپنی بیوی کو چھوڑ دینے کا حکم کسی قانونی فیصلے کے طور پر نہیں، بلکہ محض احتیاط کے پہلو سے دیا تھا جس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ نے واقعاتی قرائن کی روشنی میں اس عورت کے بیان

---

(۱۴۸) ''اعلاء السنن''، ۱/۳۰۵

اس ضمن میں علامہ شوکانی نے بھی احناف کے زاویہ نظر سے اتفاق کرتے ہوئے لکھا ہے:

رؤية ابن عمر كانت اتفاقية من دون قصد منه ولا من الرسول صلى الله عليه وسلم فلو كان يترتب على هذا الفعل حكم لعامة الناس لبينه لهم فان الاحكام العامة لا بد من بيانها (نیل الاوطار، ص ۸۹)	''ابن عمر نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حالت میں محض اتفاقاً دیکھا۔ نہ ان کا باقاعدہ دیکھنے کا ارادہ تھا اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انھیں نظر آنے کا۔ سو اگر اس عمل پر عام لوگوں کے حوالے سے کوئی شرعی حکم مرتب ہوتا تو آپ از خود اسے ان کے سامنے واضح فرماتے، کیونکہ عمومی احکام کو تو لوگوں کے سامنے بیان کرنا ضروری ہے۔''

(۱۴۹) بخاری، کتاب العلم، باب الرحلة فی المسالة النازلة، رقم ۸۸

میں وزن محسوس کیا ہو۔ چنانچہ آپ نے عقبہ سے فرمایا: کیف وقد قیل؟ ''تم کیسے اس کو اپنے پاس رکھو گے جبکہ ایسی شبہہ والی بات کہہ دی گئی ہے؟'' اگر ان کا میاں بیوی کے طور پر رہنا قانونی طور پر حرام ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم از خود ان کے مابین جدائی کرا دیتے، لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ محض اس کو پسند کیا کہ وہ ایک شبہے والے معاملے سے بچیں۔ اس لیے ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس واقعے سے یہ فقہی نتیجہ اخذ کرنا کسی طرح درست نہیں کہ جب بھی کوئی عورت یہ بیان دے دے کہ اس نے فلاں اور فلاں بچے کو دودھ پلایا ہے تو اس سے ان دونوں کے مابین رضاعت کا رشتہ ثابت مان لیا جائے گا۔ (۱۵۰)

۳۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جنگ احد کے موقع پر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس وقت میں چودہ سال کا تھا تو آپ نے مجھے بچوں میں شمار کیا (اور مجھے لڑائی میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دی)۔ پھر غزوہ خندق کے موقع پر مجھے آپ کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس وقت میری عمر پندرہ سال تھی تو آپ نے مجھے اجازت دے دی۔ (۱۵۱)

فقہا و محدثین کے ایک گروہ نے اس روایت کی بنیاد پر شریعت کا عمومی ضابطہ یہ متعین کیا ہے کہ لڑکا جب پندرہ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس پر بالغ کے احکام جاری کیے جائیں گے۔ تاہم احناف اور بعض دوسرے فقہا نے اس استدلال پر مختلف سوال اٹھاتے ہوئے اسے قبول نہیں کیا۔ مثلاً یہ کہ اس روایت میں اس کی کوئی تصریح نہیں کہ ابن عمر کو جنگ کے لیے قبول کیے جانے کا فیصلہ ان کے بالغ یا نابالغ ہونے کی بنا پر کیا گیا تھا۔ جنگ کے لیے جسمانی صلاحیت اصل چیز ہے نہ کہ بلوغ وعدم بلوغ، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خندق کے موقع پر ابن عمر کو اجازت دینے کی یہ توجیہ زیادہ قابل فہم ہے کہ آپ نے ان کو قتال کے قابل سمجھا جبکہ احد کے موقع پر وہ اس قابل نہیں تھے۔ (۱۵۲)

مزید یہ کہ روایت سے یہ بھی کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ ابن

---

(۱۵۰) ''کتاب الاصل''، ۸۹/۳، ۹۰

(۱۵۱) بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الخندق، رقم ۴۰۹۷

(۱۵۲) ابن دقیق العید، ''احکام الاحکام'' ۳۳۵/۲

عمر کی سن کی روشنی میں کیا تھا، اس لیے کہ دونوں موقعوں پر آپ نے ان کی عمر دریافت نہیں کی۔ احد میں ان کا چودہ سال کا جبکہ خندق میں پندرہ سال کا ہونا اپنی جگہ درست ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کی بنیاد ان کی عمر تھی؟ روایت میں اس کی کوئی تصریح موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ابن عمر کا اپنا استنباط ہو سکتا ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے کسی تشریعی ضابطے کی حیثیت نہیں دی جا سکتی۔(۱۵۳)

قواعد عامہ سے ہٹی ہوئی روایات کی توجیہ وتاویل

احکام شرعیہ کے استنباط کے ضمن میں احناف نے اس پہلو پر بطور خاص توجہ دی ہے کہ کسی بھی معاملے میں شریعت کے اصل اور عمومی حکم کی حیثیت اسی بات کو دی جائے جو دین کے عام مزاج، اصول عامہ اور قواعد کلیہ سے مناسبت رکھتی ہو اور اگر کسی حدیث میں اس سے مختلف کوئی بات منقول ہو تو اس کی بنیاد پر قواعد کلیہ کو ترک کر دینے کے بجائے خود ان روایات کی کوئی مناسب توجیہ کی جائے جس سے اپنے خاص محل میں وہ بھی قابل فہم بن جائیں اور شریعت کے عمومی اصول بھی مجروح نہ ہوں۔

ابن رشد اس اصول کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

ویصعب رد الاصول المنتشرة التی یقصد بها التاصیل والبیان عند وقت الحاجة بالاحادیث النادرة وبخاصة التی تکون فی عین، ولذالك قال عمر رضی الله عنه فی حدیث فاطمة بنت قیس: لا نترك کتاب الله لحدیث امراة(۱۵۴)

”ایسے اصول جو بہت سی جزئیات کی بنیاد بنتے ہیں اور ان سے غرض بھی ایک کلی ضابطہ بیان کرنا ہوتا ہے جن سے بوقت ضرورت استدلال کیا جا سکے، ان کو نادر احادیث اور خاص طور پر کسی مخصوص واقعے میں مروی روایات کی بنیاد پر رد کرنا بہت مشکل ہے۔ اسی لیے سیدنا عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ کہ ہم کتاب اللہ کے حکم کو ایک

(۱۵۳) جصاص، ”احکام القرآن“، ۱۲۹/۳

عورت کی بیان کردہ حدیث کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے۔''

فقہائے احناف نے اس اصول کی روشنی میں درج ذیل احادیث کو ظاہری مفہوم کے لحاظ سے قبول کرنے کے بجائے ان کی تاویل وتوجیہ کا طریقہ اختیار کیا ہے:

۱۔ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے ایسی بکری خریدی جس کا دودھ کئی دنوں سے دوہا نہیں گیا تھا اور اس کا دودھ استعمال کر لیا تو اب اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی ہے تو درست، ورنہ جانور کو واپس کر دے اور استعمال شدہ دودھ کے عوض میں ایک صاع کھجور بکری کے مالک کو ادا کر دے۔ (۱۵۵)

احناف نے اس کو ایک عمومی قانون ماننے سے انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کو ایک عمومی قانون مانا جائے تو شریعت کے اس مسلمہ اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے کہ تاوان ہمیشہ تلف شدہ چیز کے مساوی ہونا چاہیے۔ اب یہ تو ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مقدمے میں مذکورہ حکم جاری کیا، اس میں ایک صاع کھجوریں مقدار یا قیمت کے لحاظ سے جانور کے دودھ کا بدل بن سکتی ہوں، لیکن ظاہر ہے کہ ہر صورت میں ایسا ممکن نہیں۔ اس لیے مذکورہ صورت مسئلہ کے بارے میں یہ کوئی عام اور کلی قانون نہیں جس کی پابندی ہر مقدمے میں، ہر حال میں اور ہر زمانے میں ضروری ہو بلکہ یہ بائع اور مشتری کے درمیان محض صلح کی ایک صورت کا بیان ہے جس پر وہ اگر راضی ہو جائیں تو بہتر، ورنہ دوسرے طریقے سے ان کے مقدمے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ (۱۵۶)

۲۔روایات میں نقل ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری کے قتل کے معاملے میں، جو یہودیوں کے علاقہ خیبر میں مقتول پایا گیا اور اس کا قاتل نامعلوم تھا، زمانہ جاہلیت میں رائج

---

(۱۵۴) ''بدایة المجتهد'' ۲/۲۹

(۱۵۵) بخاری، کتاب البیوع، باب النهی للبائع ان لا یحفل الابل والبقر والغنم وکل محفلة، رقم ۲۱۴۸

(۱۵۶) ''المبسوط'' ۱۳/۴۰

قسامت کا طریقہ اختیار کیا۔ آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم یہ قسم کھا سکتے ہو (کہ یہ قتل فلاں یہودی نے کیا ہے) تا کہ اس سے قصاص لینے کے حق دار بن جاؤ؟ انصار نے کہا کہ نہیں، ہمیں یہ بات پسند نہیں کہ دیکھے بغیر قسم اٹھالیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا یہود تمھارے سامنے قسم کھالیں کہ وہ اس کے قاتل نہیں؟ انصار نے کہا کہ ہمیں ان کی قسموں کا اعتبار نہیں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس انصاری کی دیت بیت المال سے ادا کر دی تا کہ اس کا خون رائیگاں نہ جائے۔ (۱۵۷)

مذکورہ روایت میں انصار کے قسمیں کھانے پر ملزم کو قصاص کے لیے ان کے حوالے کر دینے کا ذکر ہوا ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ یہ بات شریعت کے مسلمہ اصولوں کے خلاف ہے کہ کوئی شخص کسی ایسے معاملے پر قسم کھائے یا گواہی دے جسے اس نے دیکھا ہی نہیں اور اس کی قسم کی بنیاد پر ملزم کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے۔ اس لیے مذکورہ روایت کو ظاہر کے اعتبار سے قبول کرنے میں شریعت کے ایک واضح اور مسلمہ اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے۔ چنانچہ احناف اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ دراصل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مقصد فی الواقع انصار کی قسموں کی بنیاد پر ملزم کو ان کے حوالے کرنا نہیں، بلکہ انصار کو اس بات کا احساس دلانا تھا کہ انھیں ملزم کے قاتل ہونے کا کتنا ہی یقین کیوں نہ ہو، ثبوت کے بغیر اس کی حوالگی کا مطالبہ قانونی زاویہ نظر سے درست نہیں۔ چنانچہ یہی ہوا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرف توجہ دلانے پر انصار خود یہ کہنے لگے کہ ہم ایسے معاملے پر قسم کیونکر کھا سکتے ہیں جو ہم نے دیکھا ہی نہیں۔ (۱۵۸)

۳۔ روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک آدمی کے پاس چھ غلام تھے جنھیں اس نے مرتے وقت آزاد کر دیا، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (ورثا کے حق کا لحاظ کرتے ہوئے) اس کے فیصلے میں ترمیم کر دی اور ان کے مابین قرعہ ڈال کر دو غلاموں کو آزاد کر دیا جبکہ باقی چار غلاموں کی مملوکیت کو برقرار رکھا۔ (۱۵۹)

---

(۱۵۷) بخاری، کتاب الاحکام، باب کتاب الحاکم الی عمالہ والقاضی الی امناءہ، رقم ۶۸۰۷

(۱۵۸) ”الفصول فی الاصول“، ۱/ ۲۰۳۔ ”شرح معانی الآثار“ ۳/ ۱۰۰

(۱۵۹) مسلم، کتاب الایمان، باب من اعتق شرکا لہ فی عبد، رقم ۱۶۶۸

احناف کا کہنا ہے کہ قرعہ ڈال کر بعض غلاموں کو آزاد کرنے اور بعض کو غلام رکھنے کا یہ طریقہ جوے سے مشابہ ہے، کیونکہ اصولاً مرنے والے کی ملکیت میں جتنے بھی غلام تھے، ان میں سے ہر غلام کا ایک تہائی حصہ مرنے والے کی وصیت کے تحت آزاد قرار پاتا ہے، جبکہ دو تہائی حصہ وارثوں کی ملکیت میں چلا جاتا ہے۔ اب اگر قرعہ ڈال کر کچھ غلاموں کو مکمل طور پر آزاد جبکہ کچھ کو مکمل طور پر غلام قرار دیا جائے تو یہ ایسا ہی ہے جیسے دو آدمی آپس میں اس بات پر قرعہ ڈالیں کہ ان میں سے جس کا نام نکل آیا، وہ دوسرے کا غلام بن جائے گا اور ظاہر ہے کہ یہ جوے کی ایک صورت ہے۔ اس وجہ سے احناف نے مذکورہ روایت کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ تکمیل شریعت سے قبل عبوری دور کا واقعہ ہو سکتا ہے جب کسی آزاد آدمی کو بعض صورتوں میں غلام بنانے کی اجازت تھی اور ابھی جوے وغیرہ کی حرمت کے حتمی احکام نازل نہیں کیے گئے تھے۔ (۱۶۰)

۴۔ روایات میں ذکر ہے کہ ایک مرتبہ قبیلہ عکل اور قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مدینہ منورہ آ کر ٹھہرے، لیکن ان کو مدینہ کی آب وہوا راس نہ آئی اور ان کے پیٹ خراب ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم مدینہ سے باہر بیت المال کے اونٹوں کے پاس جا کر رہو اور اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پیو۔ چنانچہ وہ لوگ گئے اور ایسا ہی کیا۔ (۱۶۱)

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر قسم کا پیشاب خواہ وہ انسان کا ہو یا کسی بھی جانور کا ناپاک ہے اور اس کو پینا حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کے لیے طیبات یعنی پاکیزہ چیزوں کو حلال اور خبائث یعنی گندی اور ناپاک چیزوں کو حرام ٹھہرایا ہے۔ جانداروں کا فضلہ بھی بدیہی طور پر خبائث کے ضمن کی چیز ہے اور بول وبراز کو، چاہے وہ انسان کا ہو یا کسی جانور کا، ناپاک سمجھنا اور اس سے اجتناب کرنا ایک بالکل واضح اور فطری چیز ہے۔ چنانچہ امام صاحب اور ان کی رائے سے اتفاق رکھنے والے دوسرے فقہا اونٹ کا پیشاب پینے کی اس رخصت کو ضرورت اور مجبوری کی حالت سے

---

(۱۶۰) ”الفصول فی الاصول“، ۱/ ۲۰۴۔ ”شرح مختصر الطحاوی“ ۸/ ۳۳۳

(۱۶۱) بخاری، کتاب الوضوء، باب ابوال الابل والدواب والغنم ومرابضها، رقم ۲۳۳

متعلق قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ عکل وعرینہ کے افراد کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت ان کے پیٹ کے بیماری کی وجہ سے دی گئی تھی، اس لیے اس سے علی الاطلاق اونٹ کے پیشاب کا پاک ہونا یا اس کے پینے کی اجازت واباحت ثابت نہیں ہوتی۔ (۱۶۲)

۵۔عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

المتبایعان کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه ما لم یتفرقا الا بیع الخیار (۱۶۳)	''بائع اور مشتری جب تک جدا نہ ہو جائیں، دونوں میں سے ہر ایک کو (بیع رد کرنے کا) اختیار ہے، (لیکن جدا ہونے کے بعد نہیں،) الا یہ کہ بیع میں اختیار رکھا گیا ہو۔''

فقہائے احناف کی رائے یہ ہے کہ اگر معاملہ طے کرتے وقت فریقین میں سے کسی نے اپنے لیے اختیار طے نہ کیا ہو تو ایجاب وقبول کے بعد بیع منعقد لازم ہو جائے گی، اگرچہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں۔ ان کا کہنا ہے کہ شریعت اور عقل دونوں کی رو سے معاملات وعقود میں فریقین کے ایجاب وقبول، یعنی معاملے کے طے ہونے پر باہمی رضامندی کا زبانی اظہار کرنے اور مبیع وثمن کا تبادلہ کر لینے سے معاملہ حتمی طور پر طے ہو جاتا ہے اور اس کے بعد فریقین کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ مبیع (بیچی ہوئی چیز) اور ثمن (قیمت) میں اپنی مرضی سے تصرف کریں۔

اس تناظر میں حنفی فقہا عموماً مذکورہ روایت میں ''تفرق'' کے لفظ سے جسمانی جدائی کے بجائے تفرق بالاقوال مراد لیتے ہیں جس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جب تک بیچنے والا اور خریدار دونوں الگ الگ کلام بول کر یعنی ایجاب وقبول کر کے معاملہ طے نہ کر لیں، دونوں کو اختیار رہوگا، جبکہ بعض حنفی اہل علم نے ''تفرق'' سے جسمانی جدائی مراد لیتے ہوئے اس حق کو قانونی لزوم ووجوب کے بجائے

---

(۱۶۲) ''شرح معانی الآثار'' ۱/۱۴۱۔ ''عمدۃ القاری''، ۳/۱۵۴۔ ''السنن الکبریٰ للبیهقی''، کتاب الصلوٰۃ، باب نجاسۃ الابوال والارواث، رقم ۴۱۴۶

(۱۶۳) بخاری، کتاب البیوع، باب: البیعان بالخیار مالم یتفرقا، رقم ۲۱۱۱۔ مسلم، کتاب البیوع، باب ثبوت خیار المجلس للمتبایعین، رقم ۱۵۳۱

استحباب پر محمول کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ اصولی طور پر ایجاب وقبول کے بعد معاملہ طے پا جاتا ہے اور اس کے بعد کسی فریق کو دوسرے فریق کی رضا مندی کے بغیر معاملہ فسخ کرنے کا قانونی طور پر حق حاصل نہیں رہتا، تاہم اگر فریقین میں سے کوئی موقع پر ہی معاملے میں کسی پہلو سے نقصان محسوس کرے اور بیع کو نامنظور کر دے تو ایک مسلمان کا اخلاقی رویہ یہی ہونا چاہیے کہ وہ اپنے بھائی کو معاملہ ختم کرنے کی سہولت دے دے۔(۱۶۴)

---

(۱۶۴) گنگوہی، ”الکوکب الدری“، ۲/۲۹۷، ۲۹۸

فقہائے مالکیہ بھی اس نوعیت کے فقہی اشکالات کے پیش نظر ”خیار مجلس“ کو ایک قانونی حق کے طور پر قبول نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر ایجاب وقبول ہو جانے کے بعد بھی بیع کے انعقاد کو فریقین کی جدائی تک موقوف مانا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کے اکٹھا رہنے کا وقت آخر کتنا ہے؟ اگر جدا ہونے کے لیے شریعت میں کم سے کم کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان میں سے کوئی بھی فریق جب چاہے، جدا ہو سکتا ہے۔ یوں بیع کے انعقاد کو ایک مجہول اور غیر متعین چیز پر موقوف قرار دینا پڑتا ہے اور معاملے کی نوعیت گویا وہی بن جاتی ہے جو 'ملامسہ' اور 'منابذہ' جیسی ممنوعہ صورتوں کی ہے، یعنی خریدنے والا یہ کہے کہ میں جس چیز کو ہاتھ لگا دوں یا جس چیز کو میرا پھینکا ہوا کنکر لگ جائے، وہ میری ہو گی۔ (ابن العربی، ”عارضۃ الاحوذی“، ۳/۲۱۵، ۲۱۶۔ شاطبی، ”الموافقات“، ۳/۲۰)

احادیث کی مخالفت کے اعتراض کا جائزہ

سابقہ صفحات میں ہم نے ان اہم نشانات راہ کا مطالعہ کیا ہے جو فقہائے احناف نے فہم حدیث کے باب میں ہمارے لیے چھوڑے ہیں۔ ان کی رعایت کرنا عقل عام کا بھی تقاضا ہے اور، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طریقے کی تعلیم دی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ محدثین کا احترام اور احادیث نبویہ کی تحقیق میں ان کی خدمات کا اعتراف ہمارے لیے واجب ہے اور حدیث کی تعبیر وتشریح میں ان کے پسندیدہ منہج کی تحقیر بھی کسی طرح جائز نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ فقہ حدیث میں لائق اتباع طریقہ فقہا، اور خاص طور پر فقہائے احناف ہی کا ہے جن کی نظر صرف احادیث کے الفاظ پر نہیں بلکہ ان کی معنوی قدر و قیمت اور دین کے مجموعی نظام میں ان کے مقام پر بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس باب میں ان کے فضل کا اعتراف بعض محدثین نے بھی کیا ہے۔ امام اعمش فرماتے ہیں:

یا معشر الفقهاء، انتم الاطباء ونحن الصيادلة (۱۶۵)

”اے فقہا کے گروہ، ہم تو بس دوائیں فروخت کرنے والے ہیں، ان کے خواص وتاثیرات سے تو تم ہی واقف ہو۔“

امام یزید بن ہارون نے ایک موقع پر احادیث کی نقل وروایت سے اشتغال رکھنے والے ایک

(۱۶۵) خطیب بغدادی، ”الفقيه والمتفقه“، ۱۶۴/۲۔ ذہبی، ”مناقب الامام ابی حنيفة وصاحبيه“، ص ۳۵۔

شخص سے مخاطب ہو کر فرمایا:

همتكم السماع والجمع، لو كان همتكم العلم لطلبتم تفسير الحديث ومعانيه ونظرتم في كتب ابي حنيفة وفي اقاويله فيفسر لكم الحديث (۱۶۶)	”تمھاری ساری تگ ودو حدیثوں کو سننے اور جمع کرنے کے لیے ہے۔ اگر تمھارا مطلوب علم حاصل کرنا ہوتا تو تم حدیث کی تفسیر اور اس کے معانی کی بھی جستجو کرتے اور تم ابو حنیفہ کی کتابوں اور ان کے اقوال پر غور کرتے اور تمھیں وہ حدیث کی تفسیر بتاتے۔“

امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

كان الفقهاء اطباء والمحدثون صيادلة (۱۶۷)	”فقہاء طبیب تھے اور محدثین دوا فروش۔“

امام ترمذیؒ ایک حدیث کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وكذلك قال الفقهاء وهم اعلم بمعاني الحديث (۱۶۸)	”فقہا نے یونہی کہا ہے، اور حدیث کے معانی کو وہ بہتر سمجھتے ہیں۔“

حدیث کی مخالفت کا مفہوم

سابقہ مباحث میں احادیث کی تعبیر وتشریح کے حنفی منہج پر جو گفتگو کی گئی ہے، اس کی روشنی میں اس عامۃ الورود اعتراض کی حقیقت بھی سمجھی جا سکتی ہے جو طبقہ محدثین کی طرف سے عموماً احناف پر عائد کیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ احناف کے فقہی اجتہادات میں احادیث کی مخالفت بکثرت پائی جاتی ہے۔ اگر سابقہ بحث کو پیش نظر رکھا جائے تو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ اس نوعیت کے بیشتر اعتراضات میں دراصل کسی حدیث کا ایک مخصوص مفہوم مراد لے کر، جو ظاہر ہے کہ ایک اجتہادی اور استنباطی عمل

(۱۶۶) الموفق، ”مناقب ابی حنیفة“، ۴۸/۲

(۱۶۷) ابن عساکر، ”تاریخ مدینة دمشق“، ۳۳۴/۵۱

(۱۶۸) ترمذی، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی غسل المیت، رقم ۹۹۰

ہے، احناف پر یہ اعتراض کر دیا گیا ہے کہ ان کی رائے اس حدیث کے خلاف ہے، حالانکہ احناف اپنے فکر وفہم کے مطابق اسی حدیث کا اس سے مختلف مفہوم مراد لیتے ہیں جو معترضین نے مراد لیا ہے۔ ایسی صورت میں معاملے کی یہ تعبیر تو درست ہے کہ ائمہ احناف نے اس حدیث کی تعبیر وتشریح میں دوسرے فقہا سے اختلاف کیا ہے، لیکن اس کو نفس حدیث کی مخالفت کا عنوان دینا یا اس پر حدیث کے مقابلے میں رائے اور قیاس کو ترجیح دینے کا الزام عائد کرنا کسی بھی طرح درست نہیں۔

امام ابو یوسف نے ایک مسئلے میں امام ابوحنیفہ کی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے اس نکتے کو بہت خوبی سے واضح کیا ہے۔ احادیث میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ جو شخص کسی غیر آباد زمین کو کاشت کر کے اسے آباد کر لے، وہ اسی کی ملکیت ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ اس ملکیت کو حاکم وقت کی اجازت سے مشروط قرار دیتے ہیں۔ بظاہر یہ رائے حدیث کے خلاف دکھائی دیتی ہے اور اسی بنیاد پر ان پر اعتراض بھی کیا گیا ہے، لیکن امام ابو یوسف اس اختلاف کی حقیقی نوعیت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قيل لابي يوسف: ما ينبغي لابي حنيفة ان يكون قد قال هذا الا من شئ لان الحديث قد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: ”من احيا ارضا مواتا فهي له“ فبين لنا ذلك الشئ، فانا نرجو ان تكون قد سمعت منه في هذا شيئا يحتج به، قال ابو يوسف: حجته في ذلك ان يقول: الاحياء لا يكون الا باذن الامام، ارايت رجلين اراد كل واحد	”ابو یوسف سے پوچھا گیا کہ امام ابوحنیفہ کسی دلیل کے بغیر ایسی بات نہیں کہہ سکتے، کیونکہ حدیث میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی غیر آباد زمین کو آباد کر لے، وہ اس کا مالک بن جائے گا۔ اس لیے آپ ہمارے لیے اس بات کو واضح کریں، کیونکہ ہمیں امید ہے کہ آپ نے اس معاملے میں ان سے کوئی ایسی دلیل سنی ہوگی جس سے وہ استدلال کرتے ہیں۔ ابو یوسف نے کہا کہ اس ضمن میں امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ زمین کو آباد کرنے سے ملکیت کا حکم،

منهما ان يختار موضعا واحد وكل واحد منهما منع صاحبه ايهما احق به؟ ارايت ان اراد رجل ان يحيى ارضا ميتة بفناء رجل وهو مقر ان لا حق له فيها فقال: لا تحيها فانها بفنائى وذلك يضرنى، فانما جعل ابو حنيفة اذن الامام فى ذلك هاهنا فصلا بين الناس، فاذا اذن الامام فى ذلك الانسان كان له ان يجيبها، وكان ذلك الاذن جائزا مستقيما، واذا منع الامام احدا كان ذلك المنع جائزا ولم يكن بين الناس التشاح فى الموضع الواحد ولا الضرار فيه مع اذن الامام ومنعه،وليس ما قال ابوحنيفة يرد الاثر، انما رد الاثر ان يقول: وان احياها باذن الامام فليست له، فاما من يقول هى له فهذا اتباع الاثر ولكن باذن الامام ليكون اذنه فصلا فى ما بينهم من خصوماتهم واضرار بعضهم ببعض (۱۶۹)

حاکم وقت کی اجازت کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ دیکھو، اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک، ایک ہی جگہ کو منتخب کر لے اور ان میں سے ہر آدمی دوسرے کو اس سے روکنا چاہے تو بتاؤ، ان میں سے کس کا حق اس جگہ پر زیادہ ہوگا؟ بتاؤ، اگر ایک شخص کسی دوسرے آدمی کے گھر کے سامنے ایک غیر آباد زمین کو آباد کرنا چاہے، جبکہ وہ آدمی اس بات کا اقرار کرتا ہو کہ اس زمین پر اس کا کوئی حق نہیں، لیکن وہ اس سے کہے کہ تم اس جگہ کو آباد نہ کرو، کیونکہ یہ میرے گھر کے سامنے واقع ہے اور یہ میرے لیے باعث ضرر ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں امام ابوحنیفہ نے امام کی اجازت کو لوگوں کے باہمی تنازعات میں فیصلہ کن قرار دیا ہے۔ اگر امام اس شخص کو اس کی اجازت دے دے تو اس پر اس اجازت کو قبول کرنا روا ہوگا اور اس کی اجازت جائز اور درست ہوگی۔ اسی طرح اگر امام کسی کو منع کر دے تو اس کا روکنا بھی درست ہوگا۔ یعنی اجازت دینے یا نہ دینے کا اختیار امام کے پاس ہونے کی صورت میں ایک ہی جگہ سے متعلق لوگوں کی آپس میں کشمکش نہیں ہوگی اور نہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانے کا امکان

(۱۶۹) ”کتاب الخراج“، ص ۶۴

رہے گا۔ امام ابو حنیفہ کی یہ رائے، حدیث کو رد نہیں کرتی۔ حدیث کو رد کرنا یہ ہوتا کہ وہ یوں کہتے کہ اگر کوئی شخص امام کی اجازت کے ساتھ زمین کو آباد کرے تو بھی وہ اس کی ملکیت نہیں بنے گی۔ جہاں تک ان لوگوں کا تعلق ہو جو کہتے ہیں کہ زمین اس کی ملکیت بن جائے گی، لیکن امام کی اجازت کے ساتھ تو یہ حدیث کی پیروی ہے تاکہ لوگوں کو باہمی تنازعات اور ایک دوسرے کو ضرر پہنچانے سے بچانے کے لیے امام کی اجازت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو جائے۔''

امام طحاوی نے بھی بعض روایات کے حوالے سے ائمہ احناف پر مخالفت حدیث کے الزام کے جواب میں یہی نکتہ اٹھایا ہے۔ احادیث کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کی حالت میں ایسے شخص کو جسے جوتے یا تہبند میسر نہ ہو، موزے اور شلوار پہن لینے کی اجازت دی ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں آدمی کو موزے اور شلوار پہننے کی اجازت تو ہے، لیکن احرام کی پابندیوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے اسے اس پر کفارہ ادا کرنا ہوگا۔ امام طحاوی اس رائے پر اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

انا لم نقل لا يلبس الخفين اذا لم يجد نعلين ولا السراويل اذا لم يجد ازارا، ولو قلنا ذلك كنا مخالفين لهذا الحديث، ولكنا قد ابحنا له اللباس كما اباح له النبي صلى الله عليه وسلم	''ہم نے یہ نہیں کہا کہ وہ جوتے میسر نہ ہونے کی صورت میں موزے، یا تہبند میسر نہ ہونے کی صورت میں شلوار نہ پہنے۔ اگر ہم ایسا کہتے تو ہم اس حدیث کی مخالفت کرنے والے ہوتے۔ ہم نے تو محرم کے لیے یہ چیزیں پہننے کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

ثم اوجبنا علیه مع ذلك الكفارة بالدلائل القائمة الموجبة لذلك، ...... وانما وقع الخلاف بيننا وبينكم فی التاويل لا فی نفس الحديث، لانا قد صرفنا الحديث الی وجه يحتمله، فاعرفوا موضع خلاف التاويل من موضع خلاف الحديث فانهما مختلفان، ولا توجبوا علی من خالف تاويلكم خلافا لذلك الحديث(۱۷۰)

جائز قرار دیا ہے۔اس کے بعد ہم نے ان دلائل کی بنیاد پر جو اس کا تقاضا کرتے ہیں، اس پر کفارے کو واجب کہا ہے۔ ...... ہمارے اور تمھارے مابین اختلاف حدیث کے مفہوم میں ہے نہ کہ نفس حدیث (کو قبول کرنے یا نہ کرنے) کے بارے میں، کیونکہ ہم حدیث کا ایک ایسا مفہوم مراد لیتے ہیں جس کا وہ احتمال رکھتی ہے۔ چنانچہ تمھیں حدیث کی تعبیر میں اختلاف اور نفس حدیث کے بارے میں اختلاف میں فرق کو جاننا چاہیے، کیونکہ یہ دو الگ الگ باتیں ہیں اور جو شخص تمھاری تشریح سے اختلاف رکھتا ہو، تمھیں اس پر اس حدیث کی مخالفت کا الزام عائد نہیں کرنا چاہیے۔"

ایک دوسری بحث میں لکھتے ہیں:

فلا ينبغی لاحد ان ياتی الی خبر قد احتمل هذه التاويلات فيعطفه علی احدها بلا دليل يدله علی ذلك من كتاب او سنة او اجماع، ثم يزعم ان من خالف ذلك مخالف لما روی عن رسول الله صلی الله عليه وسلم، وكيف يكون مخالفا لما روی

"کسی کو روا نہیں کہ وہ کسی حدیث کو جو مختلف معانی کی محتمل ہو، کتاب وسنت یا اجماع سے کسی دلیل کے بغیر ان میں سے کسی ایک معنی پر محمول کرے اور پھر یہ دعویٰ کرے کہ جو اس سے اختلاف کرتا ہے، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا مخالف ہے۔ وہ کیونکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا مخالف ہوسکتا ہے جبکہ اس نے حدیث کا ایک ایسا معنی

(۱۷۰) "شرح معانی الآثار" ۲/۱۳۴

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تاول ذلك على معنى يحتمل ما قال، بل ما خالف الا تاويل مخالفه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يخالف شيئا من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (۱۷۱)

مراد لیا ہے جس کی وہ محتمل ہے؟ اس نے تو صرف اپنے مخالف کی اختیار کردہ تاویل سے اختلاف کیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی کسی بھی لحاظ سے مخالفت نہیں کی۔"

شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ نے اپنی کتاب "مقام ابی حنیفہ" میں "مخالفت حدیث کی ایک نفیس بحث" کے زیر عنوان اس بحث کے بے حد اہم گوشوں کو نہایت علمی انداز سے واضح کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"اس مقام پر اصولی طور پر یہ بحث بھلی معلوم ہوتی ہے کہ مخالفت حدیث کا مفہوم کیا ہوتا ہے؟ کیا ہر مقام پر مخالفت سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی مخالفت مراد ہوتی ہے یا ان الفاظ کے اندر جو معنی اور مدلول پنہاں ہوتا ہے، اس کی مخالفت بھی مراد ہوتی ہے؟ اور اگر کوئی شخص آپ کے ظاہری الفاظ کی تو مخالفت کرتا ہے، لیکن ان کے اندر جو معنی مستنبط ہوتا ہے، اس کی اطاعت کرتا ہے جو بظاہر لفظوں سے متبادر نہیں ہوتا تو کیا اس شخص کو مخالفت حدیث کا ملزم قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چیز سے منع فرمایا ہے تو کیا ہر مقام پر اس منع اور نہی سے حرمت اور کراہت تحریمہ ہی مراد ہوگی یا یا اس سے ترک اولیٰ اور کراہت تنزیہہ بھی مراد ہو سکتی ہے؟ اور اگر آپ نے کوئی حکم ارشاد فرمایا ہے تو کیا ہر مقام پر وہ امر اور وجوب ہی کے لیے ہوگا یا کہیں محض ارشاد اور مشورہ کے لیے بھی ہو سکتا ہے جس کا نہ ماننے والا عاصی اور نافرمان نہیں کہلایا جا سکتا؟" (۱۷۲)

---

(۱۷۱) "شرح معانی الآثار" ۴۳۶/۳

(۱۷۲) "مقام ابی حنیفہ"، ص ۲۳۱

اس کے بعد انھوں نے فہم حدیث کے مذکورہ پہلوؤں کو واضح کرنے کے لیے فقہائے صحابہ وائمہ مجتہدین کے اجتہادات میں سے درجن بھر مثالیں نقل کی ہے اور آخر میں فرماتے ہیں:

''ہر منصف مزاج بآسانی یہ سمجھ سکتا ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ کے علاوہ اس کے اندر اور اس کی تہہ میں کہیں شرط خفتہ ہوتی ہے اور کہیں قید پوشیدہ ہوتی ہے۔ کہیں کوئی علت اور لم پنہاں ہوتی ہے اور کہیں برعکس ظاہری الفاظ کے ادب مستحب مضمر ہوتا ہے۔ کہیں امر میں استحباب واباحت کے مراتب مخفی ہوتے ہیں اور کہیں نہی میں احتیاط وتنزیہ کارفرما ہوتے ہیں۔ کہیں ترفق وترحم سبب قرار پاتے ہیں اور کہیں مشورہ وسہولت کا مقام ہویدا ہوتا ہے۔ اور کہیں صاف الفاظ تو کچھ کہتے ہیں مگر ان کے اندر معنی مستنبط کچھ اور ہی جھلکتا ہے جس کو صرف فقیہ اور مجتہد کی نظر بصیرت اور فراست علمی ہی تاڑ سکتی ہے اور باقی پوست کے دل دادہ مغز کی لطف اندوزی سے یکسر محروم اور حرماں نصیب ہی رہتے ہیں۔''(۱۷۳)

حضرت عمرؓ پر مخالفت نصوص کا اعتراض

امام ابوحنیفہ کے فقہی اجتہادات کے بظاہر بعض احادیث سے متعارض ہونے کی بنیاد پر انھیں مورد طعن بنانے کی ایک بہت قریبی نظیر ہمیں مذہبی لٹریچر میں اہل تشیع کے ہاں ملتی ہے جو اکابر صحابہ کرام اور خاص طور پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے اسی نوعیت کے بہت سے اجتہادات کو احادیث نبویہ کے معارض سمجھتے ہوئے انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام وفرامین کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ یہاں ان اعتراضات پر ایک نظر ڈال لینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ فقہائے احناف پر اس حوالے سے جو اعتراضات کیے جاتے ہیں، ان کی نوعیت بھی بنیادی طور پر وہی ہے جو اہل تشیع کی طرف سے صحابہ کرام پر کیے جانے والے اعتراضات کی ہے۔ اہل تشیع کے ان اعتراضات کے مطالعے سے واضح ہوگا کہ اگر کسی فقیہ کے لیے اپنے مخصوص اجتہادی زاویہ نظر سے نصوص کے فہم اور ان کی تعبیر وتشریح کا اور بعض صورتوں میں اپنے عدم اطمینان کی بنیاد پر بعض ظنی الثبوت نصوص کی شارع کی طرف نسبت کو قبول نہ کرنے کا حق تسلیم نہ کیا جائے اور نصوص کی تعبیر

---

(۱۷۳) ''مقام ابی حنیفہ''، ص ۲۴۸

وتشریح کے ضمن میں علمی واجتہادی اختلافات کو نصوص کی مخالفت ہی کا عنوان دیا جائے تو اکابر صحابہ اور بالخصوص سیدنا عمر جیسی جلیل القدر شخصیت بھی اس اعتراض کی زد سے محفوظ نہیں رہتی۔

نصوص کی مخالفت کے حوالے سے صحابہ کے فیصلوں اور اجتہادات پر اہل تشیع کے اعتراضات کو گزشتہ صدی کے معروف شیعہ عالم السید عبد الحسین شرف الدین الموسوی العاملی (۱۳۷۷ھ) نے اپنی تصنیف ''النص والاجتہاد'' میں جامع طریقے سے بیان کیا ہے۔ آئندہ سطور میں اس ضمن کے اہم اعتراضات کا خلاصہ پیش کیا جائے گا۔

۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفاۃ میں اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کو، جو اس وقت اٹھارہ سال کے نوجوان تھے، ایک سریے کا امیر مقرر کر کے رومیوں کے خلاف جنگ کے لیے روانہ ہونے کا حکم دیا تھا اور اس موقع پر جب بعض لوگوں نے اسامہ کو امیر بنانے پر ناگواری ظاہر کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت ناراضی کا اظہار کیا اور خود اپنے ہاتھ سے اسامہ کو جھنڈا دے کر انھیں روانہ کر دیا۔ تاہم عین اسی دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی تو صحابہ نے نہ صرف یہ کہ سیدنا ابوبکر سے اس لشکر کو واپس بلا لینے پر اصرار کیا بلکہ اسامہ کو اس کی امارت سے معزول کرنے کا بھی مطالبہ کیا، حالانکہ وہ ان دونوں باتوں کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تاکیدی حکم اور فیصلے کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے تھے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے مصارف میں تصریحاً ایک مصرف مولفۃ القلوب کا بھی ذکر فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہت سے لوگوں کو اس مد میں سے مال دیتے رہے، لیکن ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ لوگ سابقہ معمول کے مطابق اپنا حصہ وصول کرنے کے لیے آئے اور ابوبکر نے انھیں اس کے متعلق تحریر لکھ دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس تحریر کو لے کر پھاڑ دیا اور ان لوگوں سے کہا کہ اب ہمیں تمھاری کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اب اللہ نے اسلام کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا اور تم سے بے نیاز کر دیا ہے۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مال غنیمت کے خمس میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا کا حصہ مقرر فرمایا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات تک اپنے اقربا کو یہ حصہ دیتے رہے، لیکن آپ

کی وفات کے بعد ابو بکر رضی اللہ عنہ نے آیت کی تاویل کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اقربا کے حصے کو کالعدم کر دیا جبکہ بنو ہاشم کو خمس میں سے خصوصی حصہ دینے کے بجائے عام مسلمان یتامیٰ اور مساکین کے حصے میں شریک کر دیا۔

۴۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں وراثت کے احکام بیان فرمائے ہیں جو انبیا سمیت تمام اہل اسلام کے لیے عام ہیں، لیکن سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے مدینہ، فدک اور خیبر کی زمینوں میں سے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر تصرف تھیں، اپنے حصے کی وراثت کا مطالبہ کیا تو ان کا مطالبہ رد کر دیا گیا جس کی وجہ سے سیدہ فاطمہ نے مرتے دم تک ان سے کلام نہیں کیا۔ ان کی وفات ہوئی تو سیدنا علی نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو اطلاع دینے کے بجائے رات کے وقت خود ہی ان کی نماز جنازہ پڑھا کر انھیں دفن کر دیا۔

۵۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر ہدایت فرمائی تھی کہ جو لوگ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی گواہی دے دیں، انھیں جان کی امان حاصل ہوگی، لیکن ابو بکر رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کلمہ گو قبیلوں کے خلاف قتال کا فیصلہ کر لیا اور جب عمر نے انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا حوالہ دیا تو ابو بکر نے جواب میں کہا کہ جو شخص نماز اور زکوٰۃ میں فرق کرے گا، میں اس کے خلاف ضرور قتال کروں گا۔

۶۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفاۃ میں ایک موقع پر صحابہ کو حکم دیا کہ وہ کاغذ اور قلم لے کر آئیں تاکہ آپ انھیں ایک تحریر لکھ دیں۔ اس پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر تکلیف غالب ہے اور تمھارے پاس قرآن ہے جو ہمارے لیے کافی ہے۔ اس پر ان حضرات کے مابین اختلاف ہو گیا۔ کچھ کہنے لگے کہ کاغذ قلم لے آؤ تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تحریر لکھ دیں جبکہ کچھ حضرات نے عمر کی رائے کی تائید کی۔ جب ان حضرات کا شور اور اختلاف شدید ہو گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو وہاں سے اٹھا دیا۔

۷۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ایک سفر میں حج اور عمرے کو جمع کرنے کی اجازت دی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس پر عمل کیا، لیکن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی رائے سے کام لیتے ہوئے

لوگوں کواس سے منع کر دیا اور کہا کہ مجھے یہ پسند نہیں کہ لوگ عمرہ ادا کرنے کے بعد اپنی بیویوں سے ہم بستر ہوں اور پھر اس حال میں حج کے لیے آئیں کہ ان کے سر سے غسل کا پانی ٹپک رہا ہو۔ ان کی اس رائے پر صحابہ میں سے سیدنا علی، سعد بن ابی وقاص، عمران بن حصین اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے یہ کہہ کر سخت تنقید کی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے تو عمر کو کیا حق ہے کہ لوگوں کو اس سے منع کریں!

۸۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے کی رخصت دی تھی اور صحابہ آپ کے زمانے میں اور آپ کے بعد عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے تک اس پر عمل کرتے رہے، لیکن جب عمر کا عہد خلافت آیا تو انھوں نے منبر پر یہ اعلان کر دیا کہ دو متعے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کیے جاتے تھے، لیکن میں ان دونوں سے منع کرتا ہوں اور جو شخص ایسا کرے گا، اس کو سزا دوں گا: ایک متعۃ الحج اور دوسرا متعۃ النساء۔

۹۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اذان میں 'الصلاۃ خیر من النوم' کے الفاظ شامل نہیں تھے، لیکن عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ایک دن موذن انھیں فجر کی نماز کے لیے جگانے آیا تو اس نے یہ الفاظ کہے جو عمر کو پسند آئے اور انھوں نے اسے حکم دیا کہ وہ فجر کی اذان میں یہ کلمات کہا کرے۔

۱۰۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اگر کوئی شخص بیک وقت تین مرتبہ اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا تو اسے ایک ہی طلاق شمار کیا جاتا تھا، لیکن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور میں اس حکم کو تبدیل کر دیا اور تین طلاقیں دینے والے پر تین ہی طلاقوں کو نافذ کرنے کا حکم دے دیا۔

۱۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں باجماعت نماز تراویح ادا نہیں کی جاتی تھی، لیکن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور میں یہ نماز ایجاد کر لی اور خود اس کا اقرار بھی کیا کہ یہ ایک نیا طریقہ ہے۔

۱۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ میں پانچ تکبیریں کہا کرتے تھے، لیکن خلیفہ ثانی نے اپنے دور میں اپنی پسند کے مطابق لوگوں کو نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہنے کا پابند کر دیا۔

مصنف نے مذکورہ کتاب میں خلفائے راشدین اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرام کی آرا اور

فیصلوں پر اس نوعیت کے ستر کے قریب اعتراضات جمع کیے ہیں جن میں سے چند کا بطور نمونہ یہاں ذکر کیا گیا ہے۔(۱۷۴)

اب اگر ان اعتراضات کی حقیقت پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ زیر بحث تمام امور اجتہادی نوعیت کے ہیں اور ہر معاملے میں سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر کی رائے کی ایک فقہی واجتہادی بنیاد موجود ہے۔ چنانچہ ان میں سے کچھ امور تو سر تا سر انتظامی وتدبیری نوعیت کے ہیں جن میں اصل مدار حاکم وقت کی صواب دید پر ہے، جیسے مثال کے طور پر اسامہ بن زید کی سربراہی میں سریے کو روانہ نہ کرنا یا مولفۃ القلوب کو نئی صورت حال کے تناظر میں زکوٰۃ میں سے حصہ نہ دینا۔ کچھ معاملات میں سیدنا ابوبکر نے اپنے نقطہ نظر کے حق میں باقاعدہ نص سے استدلال کیا ہے، جیسے مثلاً فدک وغیرہ کی اراضی کو بطور وراثت تقسیم نہ کرنے اور مانعین زکوٰۃ کے خلاف قتال کے اقدامات۔ کچھ امور میں سیدنا عمر کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ان کی اجازت واباحت عہد نبوی میں ایک مخصوص تناظر میں کی گئی تھی جس سے علی الاطلاق فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، جیسے متعۃ الحج اور متعۃ النساء کے معاملات۔ بعض مسائل میں دینی مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے شرعی گنجائش کے دائرے میں کچھ نئے طریقے اختیار کیے گئے، جیسے فجر کی اذان میں 'الصلاۃ خیر من النوم' کے الفاظ کا مستقل طور پر اضافہ (جبکہ اس کی اصولی مشروعیت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے ثابت ہے) اور رمضان میں باجماعت نماز تراویح کا آغاز۔ اسی نوعیت کی فقہی واجتہادی بنیادیں ان تمام مسائل میں واضح کی جا سکتی ہیں جن کی طویل فہرست معترضین نے مرتب کی ہے۔

بہرحال اس بحث سے یہ نکتہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اگر نصوص کے ایک مخصوص فہم اور تعبیر کو ہی حتمی سمجھتے ہوئے اہل علم اور مجتہدین کے لیے تنوع اور اختلاف کی گنجائش نہ مانی جائے اور نصوص کے ظاہری مفہوم کو ہی حتمی اور واجب الاتباع سمجھا جائے تو خلفائے راشدین سمیت اکابر صحابہ بھی نصوص کی مخالفت کے مورد الزام قرار پاتے ہیں۔

---

(۱۷۴) "النص والاجتہاد"، ص ۹-۴۳، ۷۵، ۹۷-۱۳۷

نزاعی مسائل میں ائمہ احناف کا استدلال

معترضین کی طرف سے ائمہ احناف کی فقہی آرا کے احادیث کے خلاف ہونے کے حوالے سے مسائل کی ایک خاصی طویل فہرست بھی مرتب کی گئی ہے۔ وکیع سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ابوحنیفہ نے دوسو احادیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے، جبکہ ابوصالح الفراء نے یوسف بن اسباط کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ابوحنیفہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی چار سو یا اس سے زیادہ احادیث کو رد کیا ہے۔ (۱۷۵)

حدیث کی مخالفت کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کی آرا کو یکجا مرتب کرنے کے ضمن میں سب سے پہلے غالباً امام ابوبکر ابن ابی شیبہ نے قلم اٹھایا اور اپنی معروف کتاب ''المصنف'' کے آخر میں ''کتاب الرد علیٰ ابی حنیفة'' کے عنوان سے ایک سو چیس موضوعات سے متعلق احادیث وآثار کی نشان دہی کی جن میں ان کے بقول امام ابوحنیفہ نے رائے اور قیاس کی بنا پر حدیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔ چھٹی صدی ہجری میں امام ابن الجوزی نے ''المنتظم'' میں کچھ کمی بیشی کے ساتھ مسائل کی یہی فہرست درج کی ہے۔ (۱۷۶) یہی اعتراضات ہیں جو اس موضوع پر اردو زبان میں تصنیف کی جانے والی مختلف کتابوں مثلاً ''الظفر المبین'' اور ''شمع محمدی'' وغیرہ میں دہرائے گئے ہیں۔

''المصنف'' کے مذکورہ باب میں امام ابن ابی شیبہ کے جمع کردہ اعتراضات کے موضوع پر متعدد حنفی اہل علم نے مختلف اوقات میں مستقل تصانیف مرتب کی ہیں اور متعلقہ اعتراضات کے حوالے سے ائمہ احناف کے استدلال کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر ''الجواهر المضية فی طبقات الحنفية'' کے مصنف امام عبدالقادر بن محمد القرشی (م ۷۷۵ھ) نے ''الدرر المنيفة فی الرد علیٰ ابن ابی شيبة عن الامام ابی حنيفة'' کے عنوان سے، جبکہ علامہ قاسم بن قطلو بغا الحنفی (م ۸۷۹ھ) نے ''الاجوبة عن اعتراض ابن ابی شيبة علیٰ ابی حنيفة'' کے عنوان سے مستقل کتابیں تصنیف کیں۔ تاہم ان کتابوں کا تذکرہ علمی ماخذ

---

(۱۷۵) ''تاریخ بغداد'' ۵۳۶/۱۵

(۱۷۶) ''المنتظم فی تاریخ الامم والملوک''، ۱۳۸/۸-۱۴۳

میں ہی ملتا ہے اور ان میں سے کوئی بھی اس وقت دستیاب نہیں۔ دسویں صدی ہجری کے معروف شافعی عالم محمد بن یوسف الصالحی الدمشقی (م ۹۴۲ھ) نے ''عقود الجمان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة النعمان'' کی ایک مستقل فصل میں امام ابن ابی شیبہ کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کے حوالے سے اصولی بحث کی ہے اور ان وجوہ کو واضح کیا ہے جن کی بنیاد پر احناف نے بعض اخبار آحاد کو قبول نہیں کیا۔ اس وقت اس موضوع پر دستیاب کتابوں میں سے زیادہ معروف مصری محقق علامہ محمد زاہد الکوثری (۱۳۷۱ھ) کی ''النکت الطریفة فی التحدث عن بعض ردود ابن ابی شیبة علیٰ ابی حنیفة'' ہے جس میں زیادہ تر سند اور علم الرجال اور اس کے ساتھ ساتھ مختلف فقہی اصولوں کی روشنی میں امام ابوحنیفہ کے موقف اور استدلال کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ الدکتور عبد المجید محمود عبد المجید نے اپنی فاضلانہ تصنیف ''الاتجاهات الفقهية عند اصحاب الحديث فی القرن الثالث الهجری''میں، جبکہ الدکتور محمد قاسم عبدہ الحارثی نے اپنے تحقیقی مقالہ بعنوان ''مكانة الامام ابی حنيفة بين المحدثين'' کے ایک مستقل باب میں ابن ابی شیبہ کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا اختصار کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔ اسی موضوع پر اردو زبان میں زیر نظر سطور کے راقم کے قلم سے ''امام ابوحنیفہ اور عمل بالحدیث'' کے عنوان سے ایک کتاب ۱۹۹۶ء میں شائع ہوئی ہے جس میں علامہ کوثری کے اسلوب سے ہٹ کر علمی وفقہی نکات کی روشنی میں امام ابن ابی شیبہ کے اعتراضات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ الشیخ محمد عوامہ نے ''المصنف'' کا جو نسخہ اپنی تحقیق اور مفصل تعلیقات کے ساتھ شائع کیا ہے، اس کی ۲۰ ویں جلد کے شروع میں ''كتاب الرد علیٰ ابی حنيفة'' کے پس منظر اور دیگر تفصیلات کے حوالے سے ایک مفصل مقدمہ تحریر کیا ہے۔

ان تمام مسائل میں ''مخالفت حدیث'' کے اعتراض کی حقیقت کو اصولی زاویے سے واضح کرتے ہوئے علامہ زاہد الکوثری نے یہ جامع بات لکھی ہے کہ:

> ''ان میں سے نصف مسائل ایسے ہیں جن میں احادیث مختلف وارد ہوئی ہیں جن میں سے ایک مجتہد اپنے ہاں معروف وجوہ ترجیح کی بنیاد پر بعض احادیث کو اور دوسرا مجتہد اپنے

وجوہ ترجیح کی روشنی میں اس کے مخالف احادیث کو اختیار کر لیتا ہے۔ نیز دونوں کے مابین روایات کو قبول کرنے کی شرائط میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے، چنانچہ اس قسم کے مسائل میں مجتہد کے متعلق یہ حکم لگانے کی کوئی گنجائش نہیں کہ اس نے صحیح وصریح حدیث کی مخالفت کی ہے، کیونکہ اجتہادی مسائل میں قطعیت کے ساتھ کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اس کے بعد باقی ماندہ نصف مسائل کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: ایک قسم ان مسائل کی ہے جن میں خبر واحد کتاب اللہ کی نص کے خلاف ہے، چنانچہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا۔ دوسری قسم وہ ہے جن میں ایک خبر مشہور نقل ہوئی ہے اور دوسری خبر ایسی ہے جس کا معیار ثبوت کم تر ہے، چنانچہ قوی تر دلیل پر عمل کرتے ہوئے خبر مشہور کو ترجیح دی جائے گی۔ تیسری قسم میں (نص کی تعبیر میں) مجتہدین کے فہم کا اختلاف واقع ہوا ہے اور امام ابوحنیفہ کے فہم کی باریکی دوسرے ائمہ کے مقابلے میں زیادہ واضح ہے، چنانچہ انھی کا قول راجح ہے۔ چوتھی قسم وہ ہے جس میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب کی رائے کا غلط ہونا واضح ہے (لیکن اس کی بنیاد بھی اجتہادی فہم ہے نہ کہ حدیث کی قصداً مخالفت)، جبکہ آخری قسم ان مسائل کی ہے جن میں مصنف نے امام ابوحنیفہ کی طرف وہ قول منسوب کر دیا ہے جو حنفی مذہب کی کتب کی رو سے درحقیقت امام صاحب کا قول نہیں ہے۔"(۱۷۷)

خلاصہ کلام

حدیث پر رائے کو ترجیح دینے کے اعتراض کے حوالے سے اس بات کو ایک اتفاق کہنا شاید درست نہیں ہوگا کہ مخالفت حدیث کے اعتراض کے جواب میں امام صاحب کا دفاع کرنے والے بہت سے مصنفین کا تعلق حنفی مکتب فکر سے نہیں، بلکہ دوسرے فقہی مکاتب فکر سے ہے۔ مثلاً "الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء" کے مصنف ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) مالکی اور "رفع الملام عن الائمة الاعلام" کے مصنف آٹھویں صدی کے ممتاز حنبلی عالم امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) ہیں، جبکہ "مناقب الامام ابی حنیفة وصاحبیه" کے مصنف شمس الدین

(۱۷۷) "النکت الطریفة"، ص ۵

الذہبی (م ۷۴۸ھ)، ’’الخیرات الحسان‘‘ کے مصنف ابن حجر ہیثمی (۹۷۲ھ) اور ’’تبییض الصحیفۃ‘‘ کے مصنف جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ) فقہ شافعی کی طرف انتساب رکھتے ہیں۔ ان سب حضرات کی تصانیف میں احادیث کے قیاس اور رائے پر مقدم ہونے کے حوالے سے امام ابوحنیفہ کے اقوال اہتمام سے نقل کیے گئے ہیں۔ یہی معاملہ دسویں صدی کے معروف شافعی عالم علامہ عبدالوہاب شعرانی (م ۹۷۳ھ) کا ہے جنھوں نے اپنی مشہور تصنیف ’’المیزان الکبریٰ‘‘ میں اس موضوع پر مستقل فصول قائم کی ہیں اور امام ابوحنیفہ کا پرزور دفاع کیا ہے۔ برصغیر کے علمائے اہل حدیث میں سے مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی نے اپنی کتاب ’’تاریخ اہل حدیث‘‘ میں اسی اعتراض کو موضوع بنایا اور امام ابوحنیفہ کا دفاع کیا ہے۔ دور جدید کے جن عرب مصنفین مثلاً ابوزہرہ، السید عفیفی اور سعید حویٰ وغیرہ نے امام صاحب کی حیات وافکار پر کتابیں تصنیف کی ہیں اور ان میں زیر بحث اعتراض کے حوالے سے امام صاحب کا بھرپور دفاع کیا ہے، ان کا تعلق بھی حنفی مکتب فکر سے نہیں۔ ہمارے نزدیک مختلف مکاتب فکر کے اکابر اہل علم کی طرف سے کسی دوسرے فقہی مکتب فکر کے امام کے دفاع کے لیے یوں یک زبان ہو جانا محض بے وجہ نہیں، بلکہ اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہ پر حدیث کی مخالفت کے حوالے سے عائد کیے جانے والے الزامات اتنے بے بنیاد اور خلاف حقیقت ہیں کہ مذکورہ تمام اہل علم نے اس کی تردید کو اپنی ذمہ داری محسوس کرتے ہوئے اس حوالے سے اپنی گواہی کو صفحہ قرطاس پر ثبت کرنے کو ضروری سمجھا۔

اصطلاحات / مراجع ومصادر

اہم علمی اصطلاحات

اثر: نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی یا تابعی کی طرف منسوب قول اور عمل۔

احتمال: کلام سے ایک سے زیادہ مطلب سمجھے جانے کی گنجائش۔

استحسان: ظاہری قیاس کے مقابلے میں اس سے زیادہ قوی دلیل کو ترجیح دینا۔

استفاضہ: کسی بات کا نہایت مشہور و معروف ہو جانا۔

استقرا: جزوی اور انفرادی مثالوں کے مطالعہ سے کوئی اصول یا قاعدہ اخذ کرنا۔

اصول کلیہ: ایسے قوانین جو احکام شرعیہ کی اساس اور بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں اور شریعت میں ہر جگہ ان کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

امور عادیہ: ایسے کام جو لوگ طبعی انسانی ضرورتوں اور تقاضوں کے تحت انجام دیتے ہیں۔

تشریعی: شرعی حکم کے طور پر بیان کیے جانے والے امور۔

تعامل: کسی چیز کا امت کے عمومی اور مسلسل عمل کا حصہ بن جانا۔

تلقی بالقبول: کسی بات کو امت کے علما و فقہا کے ہاں عمومی قبولیت حاصل ہو جانا۔

حکمت: وہ فائدہ یا مصلحت جو کوئی شرعی حکم دیتے ہوئے اللہ یا اس کے رسول کے پیش نظر ہو۔ (مثلاً شراب کے حرام ہونے کی حکمت یہ ہے کہ انسان کا اپنی عقل پر قابو برقرار رہے)۔

خاص: ایسا حکم جو کچھ مخصوص افراد کے لیے بیان کیا گیا ہو۔

خبر متواتر:	ایسی اطلاع جسے ہر زمانے میں اتنے بے شمار افراد نے نقل کیا ہو کہ اس کے متعلق جھوٹ ہونے کا گمان باقی نہ رہے۔
خبر مشہور / خبر مستفیض:	ایسی روایت جو صحابہ و تابعین کے دور میں معلوم و معروف ہو اور اہل علم عموماً اس سے واقف ہوں۔
خبر واحد:	ایسی روایت جسے عہد صحابہ و تابعین میں چند ایک افراد نے نقل کیا ہو اور زیادہ تر لوگ اس سے واقف نہ ہوں۔
دائرۂ اطلاق:	وہ خاص صورتیں جن میں ازروئے علت کسی شرعی حکم کا اطلاق کیا جا سکتا ہو۔
درایت:	عقل و قیاس کی روشنی میں کسی بات پر غور کرنا یا کسی روایت کی صحت کو جانچنا۔
رائے:	کسی معاملے میں شارع کا منشا جاننے کے لیے علمی و عقلی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا۔
سد ذریعہ:	ایسی بات سے روک دینا جو فی نفسہ تو درست ہو، لیکن کسی ناجائز یا باعث نقصان کام کا سبب بن سکتی ہو۔
سنت ثابتہ / سنت متواترہ	نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مقرر کردہ کوئی دینی عمل جو امت کے تعامل اور تواتر سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوا ہو۔
شاذ:	ایسی روایت جو سنت مشہورہ یا شریعت کے اصول کلیہ کے معارض ہو۔ یا ایسی بات جو عام اصولوں اور ضابطوں سے بالکل ہٹ کر ہو۔
ظنی الثبوت:	ایسی بات جس کی نسبت کسی شخص کی طرف یقینی نہ ہو۔
عام:	ایسا حکم جو تمام افراد کے لیے بیان کیا گیا ہو۔
عام مخصوص منہ البعض:	ایسا حکم جو سب کے لیے بیان کیا گیا ہو، لیکن پھر کچھ افراد کو اس سے مستثنیٰ کر دیا جائے۔
علت: (فقہ میں)	وہ وجہ جس پر کسی شرعی حکم کا مدار ہوتا ہے۔ (مثلاً شراب کے حرام ہونے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے)۔

علت: (حدیث میں)	راوی کا حدیث کی سند یا متن میں کوئی ایسی غلطی کر دینا کہ حدیث کے پختہ کار ماہرین کے علاوہ کوئی اس کو جان نہ سکے۔
عموم بلویٰ:	کسی معاملے سے لوگوں کو کثرت سے سابقہ پیش آنا۔
قواعد عامہ:	ایسے قانونی ضابطے جن سے بے شمار جزوی صورتوں اور مسائل کا حکم معلوم ہوتا ہو۔
قیاس:	کسی شرعی حکم کی علت کو سامنے رکھتے ہوئے اس سے ملتی جلتی صورتوں کا حکم معلوم کرنا۔
مستدلات:	وہ آیات یا روایات جن سے فقہا نے کسی مسئلے میں استدلال کیا ہو۔
مطلق:	ایسا حکم جس کے ساتھ کوئی قید یا شرط بیان نہ کی گئی ہو۔ (دیکھیے: مقید)
معلول:	ایسی روایت جس میں ''علت'' پائی جائے۔ (دیکھیے: علت)
مقید:	ایسا حکم جس کے ساتھ کوئی شرط یا قید بیان کی گئی ہو۔ (دیکھیے: مطلق)
موول:	ایسا کلام جس کا متبادر مفہوم کسی وجہ سے مراد نہ لیا جائے۔
نص:	آیت یا حدیث جس میں کوئی حکم بیان کیا گیا ہو۔

مصادر ومراجع

☆ ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبداللہ بن محمد (م ۲۳۵ھ)

- ''**المصنف**''، تحقیق: محمد عبدالسلام شاہین، دارالکتب العلمیۃ بیروت، ۲۰۰۵ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ ابن ابی العز، الحنفی (م ۷۹۲ھ)

- ''**شرح العقیدۃ الطحاویۃ**''، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۳۹۱ھ (الطبعۃ الرابعۃ)

☆ ابن ابی العوام، ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن احمد (م ۳۳۵ھ)

- ''**فضائل ابی حنیفۃ واخبارہ ومناقبہ**''، المکتبۃ الامدادیۃ، مکۃ المکرّمۃ، ۱۴۳۱ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، (م ۷۲۸ھ)

- ''**رفع الملام عن الائمۃ الاعلام**''، الرئاسۃ العامۃ لادارات البحوث العلمیۃ، الریاض، ۱۴۱۳ھ
- ''**مجموع الفتاویٰ**''، وزارۃ الشؤون الاسلامیۃ بالمملکۃ العربیۃ السعودیۃ، ۱۹۹۵ء

☆ ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی بن محمد (م ۵۹۲ھ)

- ''**المنتظم فی تاریخ الامم والملوک**''، دارصادر، بیروت، ۱۳۵۸ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (م ۸۵۲ھ)

- ''**فتح الباری**''، تحقیق: عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز، مکتبۃ الغزالی دمشق وموسسۃ مناہل

العرفان بیروت، سن ندارد

☆ ابن حزم، ابو محمد علی الاندلسی الظاہری، (۴۵۶ھ)

- "**الاحکام فی اصول الاحکام**"، دارالحدیث، القاہرۃ، ۱۴۰۴ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

- "**المحلی شرح المجلی**"، تحقیق: احمد محمد شاکر، داراحیاء التراث العربی بیروت، ۲۰۰۱ء (الطبعۃ الثانیۃ)

☆ ابن خزیمہ، ابوبکر محمد بن اسحاق (م ۳۱۱ھ)

- "**صحیح ابن خزیمۃ**"، تحقیق: محمد مصطفیٰ الاعظمی، مکتبۃ الاعظمی الریاض، ۲۰۰۹ء (الطبعۃ الثالثۃ)

☆ ابن دقیق العید، تقی الدین (م ۷۰۲ھ)

- "**احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام**"، تحقیق: محمد حامد الفقی، مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، القاہرۃ، ۱۹۵۳ء

☆ ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد بن محمد القرطبی (م ۵۹۵ھ)

- "**بدایۃ المجتہد**"، فاران اکیڈمی لاہور، سن ندارد

☆ ابن سعد، ابوعبداللہ محمد، (م ۲۳۰ھ)

- "**الطبقات الکبریٰ**"، دارصادر، بیروت

☆ ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز الدمشقی (م ۱۲۵۲ھ)

- "**رد المحتار علی الدر المختار**"، دارالفکر بیروت، ۱۹۹۲ء (الطبعۃ الثانیہ)

- "**مجموعۃ رسائل ابن عابدین**"، سہیل اکیڈمی لاہور، سن ندارد

☆ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف، (م ۴۶۳ھ)

- "**الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہاء**"، دارالکتب العلمیۃ، بیروت

- "**التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید**"، تحقیق: مصطفیٰ بن احمد العلوی ومحمد عبدالکبیر البکری، وزارۃ عموم الاوقاف والشؤون الاسلامیۃ، المغرب، ۱۳۸۷ھ

- "**جامع بیان العلم وفضلہ**"، تحقیق: ابوالاشبال الزہیری، دار ابن الجوزی، السعودیۃ، ۱۴۱۴ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ (م ۵۴۳ھ)
- "احکام القرآن"، تحقیق: محمد عبدالقادر عطاء، دارالکتب العلمیۃ بیروت، ۲۰۰۳ء (الطبعۃ الثالثۃ)
- "عارضۃ الاحوذی بشرح جامع الترمذی"، دارالفکر بیروت، ۲۰۰۵ء
☆ ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسین (م ۵۷۱ھ)
- "تاریخ مدینۃ دمشق"، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۵ء
☆ ابن قدامہ، عبداللہ بن احمد بن محمد (م ۶۳۰ھ)
- "المغنی"، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۵ھ (الطبعۃ الاولیٰ)
☆ ابن القیم، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر (م ۷۵۱ھ)
- "أعلام الموقعین"، تعلیق وتخریج: محمد المعتصم باللہ البغدادی، دارالکتاب العربی بیروت، ۲۰۰۴ء (الطبعۃ الاولیٰ)
- "تھذیب السنن"، تحقیق وتعلیق: الدکتور اسماعیل بن غازی مرحبا، مکتبۃ المعارف، الریاض، ۲۰۰۷ء (الطبعۃ الاولیٰ)
- "زاد المعاد"، موسسۃ الرسالہ، بیروت، ۱۴۰۷ھء (الطبعۃ الرابعۃ)
☆ ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (م ۷۷۴ھ)
- "البدایۃ والنھایۃ"، تحقیق: عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی، دارہجر للطباعۃ والنشر، ۱۴۱۸ھ (الطبعۃ الاولیٰ)
- "تفسیر القرآن العظیم"، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۱۹ھ (الطبعۃ الاولیٰ)
☆ ابن ماجہ، محمد بن یزید، (م ۲۷۳ھ)
- "سنن ابن ماجۃ"، دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء (الطبعۃ الاولیٰ)
☆ ابن المنذر، ابوبکر محمد بن ابراہیم النیسابوری (م ۳۱۸ھ)
- "الاوسط فی السنن والاجماع والاختلاف"، دارطیبۃ، الریاض، ۱۹۸۵ء (الطبعۃ الاولیٰ)
☆ ابن ہشام، ابومحمد عبدالملک، (م ۲۱۸ھ)
- "السیرۃ النبویۃ"، دارالمعرفۃ، بیروت، ۱۴۲۵ھ (الطبعۃ الرابعۃ)

☆ ابن الہمام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد السیواسی (م ۸۶۱ھ)
- "فتح القدیر"، دارالفکر، بیروت (الطبعۃ الثانیۃ)
☆ ابوداؤد، سلیمان بن اشعث بن اسحاق (م ۲۷۵ھ)
- "سنن ابی داود"، دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء (الطبعۃ الاولیٰ)
☆ ابوزہرۃ (م ۱۹۷۴ء)
- "ابو حنیفۃ: حیاتہ وعصرہ، آراؤہ وفقھہ"، دارالفکر العربی، مصر، ۱۹۵۵ء (الطبعۃ الثانیۃ)
☆ ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم الانصاری (م ۱۸۲ھ)
- "الآثار"، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۳۵۵ھ
- "الرد علیٰ سیر الاوزاعی"، دارالکتب العلمیۃ، بیروت
- "کتاب الخراج"، دارالمعرفۃ، بیروت، ۱۳۰۲ھ
☆ احمد بن حنبل، ابوعبداللہ الشیبانی، (م ۲۴۱ھ)
- "مسند الامام احمد بن حنبل"، داراحیاء التراث العربی بیروت، ۱۹۹۴ء، (الطبعۃ الثالثۃ)
☆ الاصبہانی، ابونعیم احمد بن عبداللہ (م ۴۳۰ھ)
- "معرفۃ الصحابۃ"، تحقیق: محمد حسن محمد حسن اسماعیل/مسعد عبدالحمید السعدنی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۲ء (الطبعۃ الاولیٰ)
☆ الالبانی، محمد ناصر الدین (م ۱۴۹۹ھ)
- "سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ"، مکتبۃ المعارف للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۴۱۵ھ
☆ انور شاہ کشمیری (م ۱۹۳۲ء)
- "فیض الباری"، مطبعۃ حجازی بالقاہرۃ، ۱۹۳۸ء
☆ البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)
- "صحیح البخاری"، تحقیق: خلیل مامون شیحا، دارالمعرفۃ، بیروت، ۲۰۰۴ء (الطبعۃ الاولیٰ)
☆ البخاری، محمود بن احمد بن عبدالعزیز (م ۶۱۶ھ)

- ''المحیط البرھانی''، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۳ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ البخاری، علاء الدین عبدالعزیز بن احمد (م ۷۳۰ھ)

- ''کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی''، تحقیق: عبداللہ محمود محمد عمر، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۱۸ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ البزدوی، علی بن محمد الحنفی (م ۴۸۲ھ)

- ''کنز الوصول الیٰ معرفۃ الاصول''، میر محمد کتب خانہ کراچی، سن ندارد

☆ البیہقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی، (م ۴۵۸ھ)

- ''السنن الکبریٰ''، دارالکتب العلمیۃ بیروت، ۱۹۹۹ء

☆ الترکمانی، عبدالمجید

- ''دراسات فی اصول الحدیث علیٰ منهج الحنفیۃ''، منشورات مدرسۃ النعمان، کراچی، ۱۴۳۰ھ

☆ ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ (۲۷۹ھ)

- ''جامع الترمذی''، داراحیاء التراث العربی، بیروت

☆ الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (م ۲۵۵ھ)

- ''کتاب الحیوان''، تحقیق: ایمان الشیخ محمد/غرید الشیخ محمد، دارالکتاب العربی بیروت، ۲۰۰۸ء

☆ الجصاص، ابوبکر احمد بن علی، (م ۳۷۰ھ)

- ''احکام القرآن''، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ھ

- ''شرح مختصر الطحاوی''، تحقیق: الدکتور عصمت اللہ عنایت اللہ وجماعۃ معہ، دارالبشائر الاسلامیۃ ودارالسراج، ۲۰۱۰ء (الطبعۃ الاولیٰ)

- ''الفصول فی الاصول''، دراسۃ وتحقیق: الدکتور عجیل جاسم النشمی، وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیۃ، کویت، ۱۹۹۴ء (الطبعۃ الثانیۃ)

☆ الحارثی، محمد قاسم عبدہ

- ”مکانة الامام ابی حنیفة بین المحدثین“،۱۴۱۳ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الحاکم، ابوعبداللہ، النیسابوری، (م ۴۰۵ھ)

- ”المستدرک علی الصحیحین“، دارالفکر، بیروت،۱۴۲۲ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الخطیب البغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت (۴۶۳ھ)

- ”تاریخ بغداد“، دراسۃ وتحقیق: مصطفیٰ عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۴۱۷ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

- ”الفقیه و المتفقه“، دارابن الجوزی، السعودیۃ،۱۴۲۱ھ (الطبعۃ الثانیۃ)

- ”الکفایة فی علم الروایة“، دائرۃ المعارف النعمانیۃ، حیدرآباددکن، ۱۳۵۷ھ

☆ الدارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر (م ۳۸۵ھ)

- ”سنن الدارقطنی“، دارالکتب العلمیۃ، بیروت،۲۰۰۳ء (الطبعۃ الثانیۃ)

☆ الدارمی، ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن (۲۵۵ھ)

- ”سنن الدارمی“، دارالمغنی للنشر والتوزیع، السعودیۃ،۱۴۱۲ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الدسوقی، الدکتور محمد

- ”الامام محمد بن الحسن الشیبانی واثره فی الفقه الاسلامی“، دارالثقافۃ، دوحۃ، ۱۴۰۷ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الذہبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد بن عثمان، (م ۷۴۸ھ)

- ”مناقب الامام ابی حنیفة وصاحبیه“، لجنۃ المعارف النعمانیۃ، حیدرآباددکن

☆ الرامہرمزی، الحسن بن عبدالرحمٰن (م ۳۶۵ھ)

- ”المحدث الفاصل بین الراوی والواعی“، دارالفکر، بیروت،۱۴۰۴ھ (الطبعۃ الثالثۃ)

☆ السرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہل (م ۴۹۰ھ)

- ”اصول السرخسی“، تحقیق: الدکتور رفیق العجم، قدیمی کتب خانہ کراچی، سن ندارد

- ”شرح السیر الکبیر“، تحقیق: ابوعبداللہ محمد حسن محمد حسن اسماعیل، دارالکتب العلمیۃ بیروت،

۱۹۹۷ء (الطبعۃ الاولیٰ)

- ''المبسوط''، دارالکتب العلمیۃ بیروت، ۲۰۰۱ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ السیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر (م ۹۱۱ھ)

- ''تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ''، دارالوعی، حلب، ۲۰۰۷ء

- ''تدریب الراوی''، داراحیاء السنۃ النبویۃ، بیروت، ۱۳۹۹ھ (الطبعۃ الثانیۃ)

☆ الشاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ (م ۷۹۰ھ)

- ''الموافقات فی اصول الشریعۃ''، تصحیح: عبداللطیف رجب الیوسف، داراحیاء التراث العربی بیروت، ۲۰۰۱ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الشافعی، محمد بن ادریس، (م ۲۰۴ھ)

- ''الام''، دارالمعرفۃ، بیروت، ۱۳۹۳ھ (الطبعۃ الثانیۃ)

☆ شاہ ولی اللہ، احمد بن عبدالرحیم دہلوی (م ۱۷۶۴ء)

- ''الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف''، دارالنفائس، بیروت، ۱۴۰۴ھ (الطبعۃ الثانیۃ)

- ''حجۃ اللہ البالغۃ''، دارالکتب الحدیثۃ، القاہرۃ

- ''عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید''، تحقیق: محبّ الدین الخطیب، المطبعۃ السلفیۃ، القاہرۃ، ۱۳۸۵ھ

☆ الشعرانی، عبدالوہاب بن احمد بن علی الانصاری (م ۹۷۳ھ)

- ''المیزان الکبریٰ''، دارالکتب العلمیۃ بیروت، ۱۹۹۸ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الشقوری، الدکتور بشریٰ

- ''معالم الفکر الاصولی قبل الامام الشافعی'' (مقالہ)

http://www.feqhweb.com/vb/t2136.html

☆ الشوکانی، محمد بن علی بن محمد (م ۱۲۵۰ھ)

- ''نیل الاوطار''، دارابن حزم، بیروت، ۲۰۰۰ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الشیبانی، محمد بن الحسن (م ۱۸۹ھ)
- ''الآثار''، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، کراچی، ۱۴۱۹ھ (الطبعۃ الاولیٰ)
- ''الحجۃ علیٰ اھل المدینۃ''، ترتیب و تعلیق: سید مہدی حسن گیلانی، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۳ھ (الطبعۃ الثالثۃ)
- ''کتاب الاصل''، تصحیح و تعلیق: ابوالوفاء الافغانی، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۹۰ء (الطبعۃ الاولیٰ)
- ''موطا الامام مالک''، تعلیق و تحقیق: الدکتور تقی الدین الندوی، دار القلم، دمشق، ۱۴۱۲ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الصالحی، محمد بن یوسف (م ۹۴۳ھ)
- ''عقود الجمان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان''، تحقیق: ملا عبدالقادر افغانی، جامعۃ الملک عبدالعزیز، کلیۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ، ۱۳۹۸-۱۳۹۹ھ

☆ الطبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب (م ۳۶۰ھ)
- ''المعجم الاوسط''، تحقیق: طارق بن عوض اللہ / عبدالمحسن بن ابراہیم، دار الحرمین، القاہرۃ، ۱۴۱۵ھ
- ''المعجم الکبیر''، مکتبۃ الزہراء، الموصل، ۱۴۰۴ء

☆ الطحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد (م ۳۲۱ھ)
- ''تحفۃ الاخیار بترتیب شرح مشکل الآثار''، تحقیق و ترتیب: ابوالحسین خالد محمود الرباط، دار بلنسیۃ، الریاض، ۱۹۹۹ء (الطبعۃ الاولیٰ)
- ''شرح معانی الآثار''، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۱ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ عبدالرزاق بن ہمام، ابوبکر، (م ۲۱۱ھ)
- ''المصنف''، تحقیق: ایمن نصر الدین، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۰ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ عثمانی، ظفر احمد (م ۱۳۹۴ھ)
- ''اعلاء السنن''، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ کراتشی، سن ندارد

☆ العینی، بدر الدین ابومحمد محمود بن احمد (م ۸۵۵ھ)

- ''عمدة القاری''، دارالکتب العلمیۃ بیروت،۲۰۰۱ء(الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الفاسی،علاءالدین علی بن بلبان (م۷۳۹ھ)

- ''الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان''، دارالمعرفۃ بیروت،۲۰۰۴ء(الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الفاکہی، ابوعبداللہ محمد بن اسحاق بن العباس (م۲۸۰ھ)،

- ''اخبار مکة فی قدیم الدهر و حدیثه''، تحقیق: عبدالملک بن عبداللہ بن دہیش، دارخضر، بیروت،۱۴۱۴ھ(الطبعۃ الثانیۃ)

☆ القاری، ملاعلی، ابوالحسن نورالدین (م۱۰۱۴ھ)

- ''مرقاة المفاتیح شرح مشكاة المصابیح''، تحقیق: الشیخ جمال عیتانی، دارالکتب العلمیۃ لبنان،۱۴۲۲ھ، (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ القدوری، ابوالحسین احمد بن محمد بن جعفر (م۴۲۸ھ)

- ''التجرید''، دراسۃ و تحقیق: مرکز الدراسات الفقهیۃ والاقتصادیۃ مصر، دارالسلام، القاہرۃ، ۲۰۰۴ء(الطبعۃ الاولیٰ)

☆ القرشی، عبدالقادر بن ابی الوفاء، ابومحمد (م۷۷۵ھ)

- ''الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة''، میرمحمد کتب خانہ، کراچی

☆ الکاسانی، علاءالدین ابوبکر بن مسعود بن احمد (م۵۸۷ھ)

- ''بدائع الصنائع''، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی،۱۹۱۰ء(الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الکوثری، محمد زاہد بن حسن (م۱۳۷۱ھ)

- ''النكت الطریفة فی التحدث عن ردود ابن ابی شیبة علی ابی حنیفة''، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، کراتشی،۱۴۱۵ھ

☆ گنگوہی، رشید احمد (۱۳۲۳ھ)

- ''الكوكب الدری علیٰ جامع الترمذی''، مطبع ندوۃ العلماء لکھنو،۱۹۷۵ء

☆ مالک بن انس (م۱۷۹ھ)

- ''الموطا''، المکتبۃ الحقانیۃ پشاور، سن ندارد

☆ محمد ابراہیم میر سیالکوٹی (م۱۹۵۶ء)

- ''تاریخ اہل حدیث''، مکتبہ قدوسیہ لاہور، سن ندارد

☆ محمد سرفراز خان صفدر، مولانا (م۲۰۰۹ء)

- ''مقام ابی حنیفہ''، مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ، ۲۰۰۵ء (طبع دہم)

☆ المرغینانی، ابوالحسن علی بن ابی بکر (م۵۹۳ھ)

- ''الهداية فی شرح البداية''، مکتبۃ البشریٰ کراتشی، ۲۰۰۷ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ مسلم بن حجاج بن مسلم القشیری (م۲۶۱ھ)

- '' صحيح مسلم''، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۰ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ مسلم بن محمد بن ماجد الدوسری،

- ''عموم البلوىٰ: دراسة نظرية تطبيقية''، مکتبۃ الرشد، الریاض، ۱۴۲۰ھ

☆ المکی، الموفق بن احمد (۵۶۸ھ)

- ''مناقب الامام الاعظم ابی حنيفة''، دائرۃ المعارف النظامیۃ حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الملطی، جمال الدین، یوسف بن موسیٰ بن محمد (م۸۰۳ھ)

- ''المعتصر من المختصر من مشكل الآثار''، عالم الکتب، بیروت، سن ندارد

☆ الموسوی، السید عبدالحسین، شرف الدین (م۱۳۷۷ھ)

- ''النص والاجتهاد''، دارالقارئ، ۱۴۲۹ھ (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ ندوی، محمد حنیف (م۱۹۸۷ء)

- ''مسئلہ اجتہاد''، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور

☆ نذیر حمدان،

- ''الموطآت للامام مالک''، دارالقلم دمشق، سن ندارد

☆ النسائی، احمد بن شعیب بن علی بن سنان (م۳۰۳ھ)

- ''سنن النسائی الصغریٰ''، دارالسلام للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۹۹۹ء (الطبعۃ الاولیٰ)

☆ الہروی، ابواسماعیل عبداللہ بن محمد الانصاری (م۴۸۱ھ)

- ''ذم الکلام واھلہ''، مکتبۃ العلوم والحکم، المدینۃ المنورۃ، ۱۴۱۸ھ (الطبعۃ الاولیٰ)



كتاب محل